



Inv. 4470/91

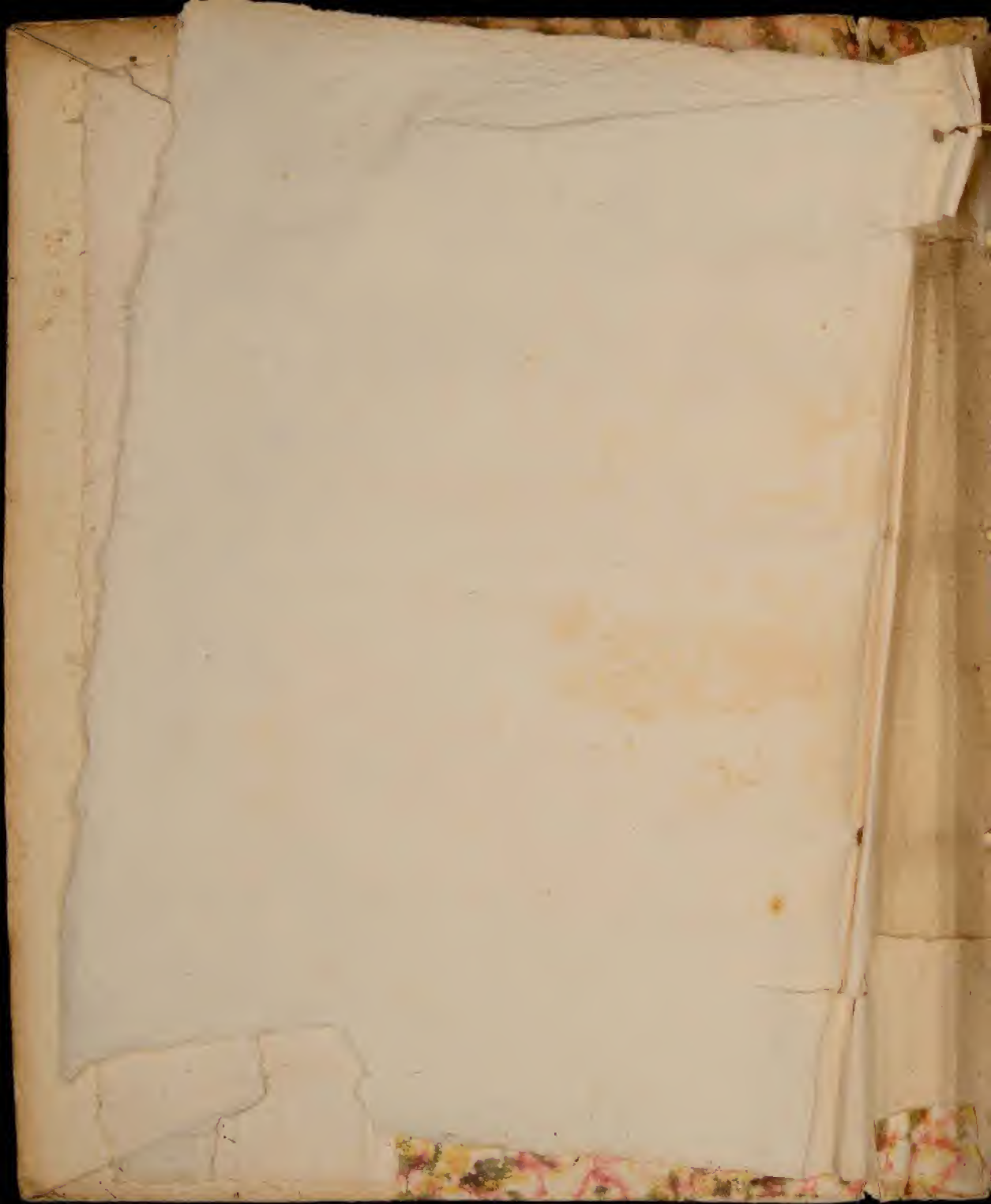
5

✓ 14. 10. 1902

E

E

R I



NOVA ET ACCURATA  
**ETHICÆ**  
ARISTOTELICÆ  
P. SYLVESTRI MAVRI  
E SOCIETATE JESU:



NOTA ET ACCURATA

ETHICÆ

ARISTOTELICÆ

SYNOPSIS

NOTATA

NOVA ET ACCURATA  
**ETHICÆ**  
ARISTOTELICÆ  
**EDITIO**

Cum Præclara Paraphrasi  
**P. SYLVESTRI MAVRI**  
E SOCIETATE JESU

---

**Dicata**

*Illustrissimo, & Excellentissimo Domino*  
**CHRISTINO MARTINELLI**  
PATRITIO VENETO.



**VENETIIS, M. DC. XCVI.**

---

**Typis & Sumptibus Hyeronimi Albrizzi.**  
SVPERIORVM PERMISSV AC PRIVILEGIO.

THE  
ARTS

OF THE  
LIBRARY

OF THE  
UNIVERSITY OF

CHICAGO

1871

THE  
LIBRARY

OF THE  
UNIVERSITY OF

CHICAGO

1871

THE  
LIBRARY

OF THE  
UNIVERSITY OF

CHICAGO



Illustr. & Excell. Domino  
& Patrono Colendiss.



*Quot habes merendi nomi-  
na, tot habeo testandi  
debita tibi Vir Illustr.,  
& Excell: CHRISTINE MARTI-  
NELLE: Sive enim tui Sanguinis  
Claritudinem video, Obsequiò devin-  
cor: Tuæ Indolis magnitudinem specto,  
Re-*

*Reverentiâ Compellor: Tuâ Ultimò Vir-  
tutis, & morum Concrementum intelligo, &  
me, continuò, non tam Miraculo Ob-  
ligor, quam Rapior, tibi dare. Ideò non  
prius volo, quam debeo: Occupas tua-  
rum Dotium Imperio; neque magis tra-  
hendo facis, quam faciam, sic nuncu-  
pari; Hoc propterea impensissimo studio  
Novissimam meam Editionem Ethices  
Aristotelicæ cum P. Mauri, ex Societa-  
te Iesù Paraphrasi tibi sisto, tum quia  
tibi uni, me talem debeo, tum quia ti-  
bi singulariter uni Moralia hæc exem-  
plaria debentur, qui Bona, & Æqua,  
tâm Religiosè complecteris, omnique  
pulchro Viventium Ornatu tuam ma-  
gnam Animam refertè comis. Stat igi-  
tur in tuo Sinu hoc est in Arâ, Fortu-  
næ, & decoris, quod tibi Sacro. Tu tue-*



*re tua gratia, atque Clientela, & me  
Ultimum te Venerantium hominem,  
prò tua animi benignitate, ut oro, acci-  
pias, vel non dimittas; Vale*

Dominationis tuæ Illustrissimæ, & Excell:

*Humil. Obseq. Famulus*  
Hyeronimus Albrizzi.

AD



# AD LECTORES

## Præfatio.




Agna desideria festinant, & nihil morosa, atque patientia, in eò, quod diligunt, sunt tota, & semper. Mei adhuc est Præli Nova Ethicæ Aristotelicæ cum præclarà P. Mauri ex Societate Iesù Paraphrasi Editio, nec se sustinent Cupientium Vota, donec cum sua cognata Politica absolvatur, sed me magnis contentionibus, hoc est Imperiis adoriuntur, ut illam quanto ocyus possim, evulgem, daturus proximè, quæ illi est reliqua, Politiam: Sic aperio mei Facti, & Alienæ Voluntatis Argumenta, ut habeatur bono Animo, quod nihil malo perficio, & Arrha, & Sponsio eorum quæ faciam, sint isthæc facta; quæ tribuo Valet.

# P R O Æ M I V M

## PHILOSOPHIÆ MORALIS.

### DE NATVRA, SVBIECTO, ET PARTIBVS Philosophiæ Moralis.

1  OST Philosophiam rationalem sequitur Philosophia moralis, quam Aristoteles tradit in libris Ethicorum, Oeconomicorum, & Po-

liticorum. Initio igitur horum librorum præmittendum est: primo quid sit Philosophia moralis: secundo quod sit ejus objectum: tertio quæ sint ejus partes: quarto demum per brevem synopsis ponenda est ob oculos doctrina horum librorum.

2 Philosophia moralis est, quæ agit de ente morali, hoc est de rebus relatè ad actus morales, ac de ipsis actibus moralibus, ac docet modum bene vivendi. Sunt autem actus morales, per quos homo efficitur bonus, vel malus, hoc est aptus, vel ineptus ad consequendam beatitudinem, quæ est ultimus finis hominis. Bene vivere, est vivere aptè ad consequendum ultimum finem, seu beatitudinem.

3 Quoad secundum: subjectum primum Philosophiæ moralis, quod etiam vocari solet objectu attributionis, est ens morale, in quantum est morale. Objectum formale, seu ratio considerandi est ipsum esse morale, seu ipsa moralitas, hoc est ordo ad ultimum finem. Nomine entis moralis comprehenduntur tum ipse homo, qui est agens morale, tum actus interni, & externi hominis; tum objecta,

circa quæ homo versatur per tales actus. Primo igitur philosophia moralis per se considerat hominem ipsum, non quidem secundum esse physicum; (nam homo secundum esse physicum consideratur à Physica), sed secundum esse morale, hoc est in quantum potest esse bonus, vel malus, ac potest bene, vel male se habere in ordine ad beatitudinem. Secundo considerat actus hominis, non solum internos, sed etiam externos, in quantum possunt esse boni, vel mali. Tertio considerat ipsa objecta, in quantum possunt esse honesta, vel inhonesta.

4 Quia Philosophia moralis de ente morali demonstrat multas conclusiones, ideo est scientia demonstrativa. Quia rursus non solum de ente morali considerat veritates practicas, hoc est quæ conducunt ad agendum, sed etiam multas veritates speculativas, quarum cognitio non conducit ad actionem, sed ad scientiam, ideo est partim practica, partim speculativa, licet sit magis practica, quia ens morale principalis consideratur propter actionem quam propter scientiam.

5 Licet Philosophia moralis sit scientia practica, tamen propriè non est prudentia, neque ars. Non est ars, quia ars est habitus cū vera ratione effectivus circa ea, quæ conducunt ad fines particulares, eo pacto, quo statuaria est habitus cum vera ratione, hoc est cum præceptis infallibilibus efficiens statuum: Poetica est habitus cum



vera ratione efficiens poema: cum tum poema, tum statua non sint ultimus finis hominis, sed sint fines particulares. At Philosophia moralis est *habitus cum vera ratione actiōis circa ea, quæ conducunt ad finem ultimum*, & tradit veram rationem atque infallibilia præcepta ordinandi totam vitam, & omnes actiones ad beatitudinem. Rursus Philosophia moralis differt à Prudentia, quia Prudentia est habitus determinans, quid hic, & nunc sit faciendum in ordine ad finem ultimum; Philosophia verò moralis determinat solum in universali, quid sit faciendum in ordine ad finem ultimum, non autem quid sit faciendum hic & nunc.

6 Ex his inferitur definitio Philosophiæ moralis. Philosophia moralis est *scientia bene vivendi*, seu Philosophia moralis est *scientia determinans ultimum finem hominis, ac docens in universali modum, quo debet homo ordinare totam suam vitam, & omnes actiones ad talem finem consequendum*.

7 Quoad tertium tres sunt partes Philosophiæ moralis; monastica nimirum, seu solitaria; Oeconomica, seu familiaris, & Politica, seu Civilis. Ratio est, quia homo naturaliter est animal non solitarium, sed sociale. Cum enim unus homo sibi non sufficiat ad vivendum, & ad bene vivendum, sed indigeat auxilio aliorum hominum, quilibet homo naturaliter est pars alicujus multitudinis, ac vivere debet in societate aliorum hominum. Duplex autem est societas, ad quas cæteræ reducuntur, altera imperfecta, & insufficientis, quæ est societas eorum, qui vivunt in una domo, & familia; altera perfecta, & sibi sufficiens, quæ est societas eorum, qui vivunt in aliqua Civitate, vel Regno. Ad Civitatem vero perfectam requiritur, ut in ea sint omnia, quæ requiruntur ad vivendum, & ad bene vivendum. Jam sicut finis uniuscujusque hominis singularis est felicitas ipsius, sic si-

nis familiaris est felicitas familiaris, finis Civitatis, ac Regni est felicitas Civitatis, ac Regni; ergo quia Philosophia moralis est scientia ordinans hominem ad ultimum finem, non solum debet ordinare ad talem finem unumquemque hominem singularem, sed etiam familiam, ac civitatem, seu regnum. Illa igitur pars philosophiæ moralis, quæ docet, quo pacto sint ordinandæ ad ultimum finem actiones uniuscujusque hominis solitarie accepti, vocatur monastica, eamque Aristoteles tradit in decem libris Ethicorum ad Nicomachum; in duobus libris magnorum moralium: & in septem libris moralium ad Eudemum. Illa pars, quæ docet, quo pacto sint ordinandæ ad ultimum finem actiones totius familiaris, vocatur Oeconomica, eamque tradit Aristoteles in duobus libris œconomicorum. Illa pars, quæ docet, quo pacto sint ordinandæ ad ultimum finem actiones totius Civitatis, ac regni, vocatur Politica, eamque Aristoteles tradit in octo libris Politicorum. Et quia divinius est procurare felicitatem, ac bonum commune totius Civitatis, aut gentis, quam unus hominis, aut unius familiaris, ideo politica est præstantior, ac divinior œconomica, & monastica.

8 Quoad quartum, traditurus Aristoteles in his decem libris Ethicorum Philosophiam moralem secundum partem monasticam, initio libri primi præmittit proœmium, in quo cap. 1. & 2. probat dari aliquem finem optimum vitæ humanæ, & ad cognoscendum utilissimum, eumque intendi à Philosophia morali: cap. 3. docet, quis sit modus conveniens tradendi philosophiam moralem, & quis sit idoneus ejus auditor.

9 Præmissis proœmio, incipit tradere Philosophiam moralem: & quia principium totius scientiæ practicæ est finis, ideo primo quærit, quisnam sit ultimus finis hominis & cap. 4. 5. & 6. examinat, ac rejicit opiniones antiquorum, qui di-



xerunt felicitatem, quæ est ultimus finis hominis, cõsistere vel in voluptatibus, vel in honoribus, vel in divitiis, vel in virtute, vel in quodam bono ideali, ac separato: cap. 7. ut proponat propriam sententiam, præmittit, & explicat duas conditiones felicitatis, quarum prima est, ut sit bonum perfectum; secunda ut sit bonum *per se* sufficiens: cap. 8. ostendit felicitatem consistere in operatione rationali perfecta secundum perfectam virtutem in vita perfecta, ac diuturna: cap. 9. probat traditam sententiam consonare iis, quæ communiter dicuntur de felicitate.

10 Explicata essentia, ac definitione felicitatis, cap. 10. agit de causa felicitatis, & de modo illam consequendi, & quærit, utrum sit donum Dei, vel donum fortunæ; an unusquisque sit sibi causa propriæ felicitatis? cap. 11. examinat, an, & quomodo possit homo esse felix in hac vita, cum felicitas debeat esse stabilis, in vita vero præsentis nihil sit stabile: cap. 12. quærit, an felicitas sit bonum laudabile, vel potius honorabile?

11 His explicatis, quia docuit felicitatem esse operationem ex virtute, in-

cipit agere de virtute hominis propria. Et quia subiectum virtutis humanæ est anima, præmittit quædam de anima, ac de duplici parte animæ, rationali nimirum *per se*, & rationali participativè, in quantum obedit rationi, & ex his infert divisionem virtutis in intellectualem, quæ recipitur in parte *per se* rationali, & in moralem, quæ recipitur in parte rationali participativè, ac concludit librum primum.

12 Libro 2. 3. 4. & 5. agit de virtutibus moralibus, ac de vitiis oppositis, ac de virtutibus intellectualibus: lib. 7. de continentia, & incontinentia, quæ sunt habitus imperfecti in genere virtutis, ac vitii, & de bestialitate, ac virtute heroica, quarum altera est vitium plusquam humanum, altera est virtus plusquam humana: l. 8. & 9. agit de Amicitia, quæ fundatur in virtute, & est effectus virtutis: l. 10. agit de voluptate, quæ à quibusdam ponebatur finis virtutis, ac de felicitate, quæ verè est finis virtutis, & examinat, in cujus virtutis operatione consistat felicitas, & sic complet tractatum de felicitate, & absolvit libros Ethicorum ad Nicomachum.



4  
ARISTOTELIS  
ETHICORVM A D NICOMACHVM  
LIBER PRIMVS.

IOANNE BERNARDO FELICIANO INTERPRETE.

Præmittuntur quædam de variis finibus Artium.  
Caput Primum.



Q<sup>uoniam</sup>nis ars, omnisque discendi via, actio item, atque electio bonum quoddam expetere videtur. Qua propter bene id esse bonum ipsum asseruerunt, quod omnia expetunt.

2 Finium vero quadam videtur esse differentia. Alii enim operationes, alii præter has opera quadam sunt. At quorum præter actiones fines aliqui sunt, in his opera ipsa operati omnibus censentur præstantiora.

3 Cum autem multa & actiones, & scientia, & artes sint, multi etiam fines evadant necesse est. Medicina quidem, sanitas: navium extructio, navis: militaris, victoria: domestica, ac familiaris, divitiæ ipsa.

4 Quæcunque vero huiusmodi sunt, sub unam aliquam facultatem, & potentiam reducuntur: quemadmodum sub equestrem frangorum effectrix, aliaque omnes, quæ equestria instrumenta conficiunt: atque hæc, omnisque de mum actio bellica sub militarem: atque eodem modo sub alias alia. Atque in iis omnibus fines earum, quæ architectonica habentur, magis quam reliqui omnes aliarum, quæ subjacent, expetendi sunt. Nam illos quoque horum causa sectamur. Neque tamen interest quicquam, siue operationes ipsa fines actionum sint siue præter ipsas aliud quippiam, sicut in antecedentibus scientiis.



Q<sup>uia</sup> vana est omnis ars, & facultas practica, quæ vel nullum finem intendit, vel intendit finem impossibilem, ideo initio cujuslibet facultatis practicae debet supponi, & explicari; quem finem intendat, & quod talis

finis est possibilis. Aristoteles igitur traditurus moralem, quæ est practica, in præmio ostendit dari aliquem finem ultimum, & optimum vitæ humanæ. Hoc ut ostendat, capite primo præmittit quædam de finibus, & eorum differentiis, & comparisonibus in ratione melioris, ac minus boni.

1 Primum, quod præmittit, est omnis ars, & doctrina, omnis etiam actio, & electio appetit aliquod bonum. Patet nam primo omnes artes, & facultates practicae operantur gratia alicujus, eo pacto, quo medicina operatur gratia sanitatis, militaris gratia victoriæ &c. ergo appetunt bonum, & finem, propter quem operantur. Secundo omnes doctrina, seu facultates speculative contemplantur sua objecta gratia cognoscendi aliquas veritates; ergo appetunt finem, & bonum cognitionis. Tercio nemo quicquam agit, vel eligit, nisi gratia consequendi aliquem finem, & bonum. Ideo bene quidam dixerunt, bonum esse, quod omnia appetunt. Descripserunt enim bonum per effectum primum, & communissimum, quem causat, qui effectus est movere ad appetitum sui.

2 Secundum, quod Aristoteles præmittit, est: fines, & bona differunt per hoc, quod quidam fines consistunt in ipsis operationibus, quidam in operibus distinctis ab operationibus, quæ opera sunt per operationem.



rationes. Ex. gr. oculus, dum videt, habet pro fine ipsam operationem videndi, non autem aliquid aliud opus, quod fiat per operationem videndi. E converso ædificator, dum ædificat, non habet pro fine ipsam operationem ædificandi, sed opus, quod per ædificationem fit, puta domum, vel templum. Jam quando finis est aliquid opus distinctum ab operatione, tale opus est præstantius, ac melius operatione, qua fit. Ex. gr. quia finis ædificationis est opus, quod per ædificationem fit, tale opus est melius actione ædificandi. Ratio est, quia finis est melior iis, quæ sunt propter finem; sed operatio, qua fit aliquid opus distinctum ab ipsa, est propter opus, ex. gr. ædificatio domus est propter domum; ergo &c.

3. Tertium est: sicut plures sunt artes, ac scientiæ, sic plures sunt fines. Ratio est, quia diversæ artes, ac scientiæ intendunt fines diversos: ex. gr. medicina habet pro fine sanitatem, navifactiva navim, militaris victoriam, æconomica iuxta aliquos antiquos, quos tamen Aristoteles rejicit libro primo politic. cap. 2. & 7. habet pro fine divitias.

4. Quartum est: cum aliquæ artes subordinantur alicui facultati, eo pacto, quo frænofactoria, & ceteræ artes facientes instrumenta ad equitandum, subordinantur equestri, & eo pacto, quo equestris, & omnes aliæ artes facienti operationes bellicas, vel instrumenta bellica, subordinantur militari, tum finis artium principalium, quæ vocantur Architectonicæ, est melior finibus ministrantium. Ratio est, quia id, cujus gratia aliud expetitur, est melius illo; sed fines artium principalium sunt id, cujus gratia expetuntur fines ministrantium; ergo &c. Probatur: minor nam frænum, & omnia instrumenta equitandi expetuntur propter equitationem, quæ est finis equestris; ergo fines artium ministrantium equestri expetuntur propter finem equestris: equitatio, & omnes operationes, atque instrumenta bellica expetuntur

propter victoriam, ergo fines artium ministrantium militari expetuntur propter victoriam, quæ est finis militaris &c. Porro finis artis architectonicæ, & principalis, seu fit operatio, seu fit opus distinctum ab operatione, semper est melior finibus ministrantium. Ex. gr. licet equitatio, quæ est finis equestris, sit operatio, adhuc quia est finis fræni est melior fræno, quod est opus distinctum ab operatione frænofactoriæ.

Ostenditur dari aliquem finem optimum, & ad cognoscendum utilissimum, eumque intendi à Philosophia morali. Caput II.

**S** igitur agendarum rerum finis aliquis est, quem propter ipsum, & propter quem alia volumus, neque omnia ob aliud eligimus (in infinitum enim ita fieret progressus, vanusque, & inanis appetitus noster esset) perspicuum est eum summum bonum, atque optimum futurum.

2. Nonne igitur magnum ad vitam cognitio ipsius momentum asseri? Nam si quemadmodum sagittarii, scopum habeamus, magis bonum, & honestum assequi possemus. Quod si ita est, experiendum quidnam is sit, figura comprehendere, cuiusque scientiæ, vel facultatis censatur.

3. Videretur autem esse ejus, quæ maximè principalis, maximèque architectonica est, cuiusmodi civilis apparet. Quippe cum ea sit, quæ quasnam esse in civitatibus scientias oporteat, tum quales quemque discere, & quousque, constituat: videamusque vel maxime honorabiles facultates, qualis est militaris, familiaris, & Oratoria, sub ea esse collocatas. Cum enim ceteris activis scientiis hæc utatur, quid item agendum, à quibusque abstinendum præscribat, ac sanciat, ejus finis aliarum omnium fines complectetur, efficereturque, ut is bonus ipsum humanum sit. Nam si etiam & uni homini, & civitati bonum idem sit, bonum tamen civitatis & acquirere & conservare, majus quid ac divinius videtur. Ac contentus quidem esse etiam unusquisque potest, si uni soli, pulchrius tamen ac divinius, si genti, ac civitatibus bonum efficiatur. Hæc igitur sunt, quæ discendi hæc via, quæ civilis quædam est, appetit.



**H**is præmissis, cap. 2. Aristoteles primo sic ostendit dari aliquem finem optimum totius vitæ humanæ: si datur aliquis finis, quem nos volumus propter se, cetera verò propter ipsum, hic finis est ipsum bonum, & ipsum optimum; sed datur talis finis; ergo &c. Major probatur, quia ut dictum est cap. primo n. 4. id, cuius gratia cetera appetuntur, melius est illis; sed si datur talis finis, cetera appetuntur gratia ipsius, ipse appetitur solum propter seipsum; ergo si datur talis finis, est optimum finium, & appetibile ium. Ità probatur minor primi syllogismi, quod nimirum detur aliquis finis, quem nos volumus propter se, cetera verò propter ipsum: ex dictis enim eodem num. 4. unum finem appetimus propter alium; vel igitur pervenimus ad aliquem finem, in quo sistamus, & quiescamus, appetentes illum propter se, vel non: si pervenimus; ergo datur finis, in quo quiescimus, adeoque hic finis est ipsum optimum, & est sufficiens ad quietandum appetitum humanum: si non pervenimus; ergo datur processus in infinitum: appetimus enim A propter B, & B propter C, & sic sine ullo termino; sed appetitus infinitorum non potest expleri, cum infinitos fines consequi non valeamus; ergo appetitus naturalis est inexplibilis, adeoque est inanis, cum appetat id, quod consequi non potest: appetit enim bonum faciativum, cum non possit id consequi; sed appetitus naturalis, utpote impressus rebus ab Authore naturæ, qui nihil facit frustra, non potest esse inanis, & vanus; ergo datur aliquis finis, quem appetimus gratia sui, ut in ipso quiescamus, cetera verò appetimus propter ipsum; sed hic finis est optimum; ergo datur aliquis finis optimum.

2. Ex hoc, quod detur aliquis finis optimum totius vitæ humanæ, atque omnium actionum, infert Aristoteles, quod ejus cognitio, & contemplatio est utilissima ad rectè vivendum, & agendum. Ad hoc e-

nim, ut quis faciat actiones directas ad aliquem finem, est utilissimum, ut cognoscat talem finem, eo pacto, quo ad hoc, ut sagittarius dirigat sagittam ad scopum, est utilissimum, ut videat, & contempletur scopum; sed rectè vivere, ac rectè agere est dirigere vitam, atque actiones ad optimum finem totius vitæ humanæ; ergo cognitio, & contemplatio finis totius vitæ humanæ est utilissima, ergo facultas contemplans talem finem est utilissima, & optima inter facultates practicas. Conandum igitur nobis est, ut quadam orationis figura ponamus ob oculos talem finem, explicantes, quis sit finis optimus vitæ humanæ, & ad quam facultatem spectet ejus consideratio?

3. Probat deinde Aristoteles considerationem optimi finis spectare ad Philosophiam moralem, prout comprehendit Politicam, seu civilem. Considerare enim, & intendere finem optimum spectat ad facultatem maximè architectonicam; siquidem ut dictum est cap. primo n. 4. finis Architectonicæ est melior finibus ministrantium, adeoque optimus inter fines est, qui est finis facultatis maximè architectonicæ; sed Philosophia moralis, in quantum complectitur politicam, seu civilem, est facultas maximè architectonica; ergo &c. Probatur minor: illa facultas, quæ præscribit, quænam scientiæ, vel artes debeant in civitatibus tradi, & a quibus, & usque ad quem terminum debeant addisci, & cui subordinantur etiam facultates, quæ censentur præstantissimæ, quales sunt militaris, æconomica, & oratoria, est maximè architectonica, cum præcipiat omnibus scientiis speculativis, ac practicis: sed philosophia moralis, in quantum complectitur politicam, seu civilem, præscribit, quæ scientiæ, & artes debeant in civitatibus tradi; præcipit omnibus facultatibus practicis, etiam præstantissimis, militari, æconomica, oratoriæ, hisque utitur ad suum finem; statuit, quid sit agendum, & à quibus

bus sit abstinendum; ergo Philosophia moralis, in quantum complectitur etiam politicam, seu civilem, est maximè architectonica, ac princeps artium; ergo intendit optimum finem, hoc est ipsum bonum humanum. Licet enim idem sit bonum hominis singularis, ac totius civitatis, & totius gentis humanæ, tamen divinius est efficere, ac conservare bonum totius civitatis, ac totius gentis, quàm efficere, ac conservare bonum unius hominis singularis: ac proinde Philosophia moralis, in quantum complectitur politicam, & civilem, quæ intendit, atque efficit bonum totius civitatis, ac gentis, est divinius monastica, per quam unusquisque querit proprium bonum. Cum igitur Philosophia moralis intendat finem optimum, ac divinissimum, est præstantissima, ac divinisissima facultatum practicarum.

**De modo tradendi Philosophiam  
moralem, & quis sit idoneus ejus  
Auditor. Cap. III.**

**S**atis vero hac de re dictum existimetur, si perinde explicatum fuerit, ac subjecta materia postulat. Nam exacta tractatio non simili modo in unoquoque genere exquirenda est, quemadmodum neque in artium opificiis. Honestam autem, & justam, de quibus civilis considerat, tantam differentiam, tantumque errorem in se habent, ut lege, non natura esse videantur. In bonis etiam tam quendam errorem inesse propterea patet, quod multis damna ex ipsis eveniunt. Nonnulli enim ob divitias, alii ob fortitudinem perire. Contenti igitur erimus, si nos, cum de talibus, & ex talibus disseramus, pingui quadam Minerva, atque adumbrata figurazione verum ostendamus: cum que de iis, quæ plerumque eveniunt, atque ex iis ratiocinemur, similia etiam concluderimus.

**P**roposito sine philosophiæ moralis sequitur, ut explicemus, quo pacto sit tradenda, & quis sit idoneus ejus auditor?

**I** Sicut unaquæque ars debet per exteriores operationes operari circa propriam materiam, prout talis materia postulat, sic

proportionaliter unaquæque disciplina, ac scientia debet ita considerare propriam materiam, sicut talis materia postulat, sed diversæ materiæ postulant diversum modum considerandi, atque agendi; ergo diversæ disciplinæ diverso modo debent agere de suis objectis: ac quædam disciplinæ, ut mathematicæ, debent de suis objectis agere exactissimè, subtilissimè, & certissimè, ita ut non quiescant, nisi conclusiones demonstrent evidenter, ac summè necessariis demonstrationibus; quædam debent de suis objectis agere modo crassiori, & minus exacto, ita ut sint contentæ demonstrationibus imperfectis, ac minus certis, & exactis; sed materia moralis est capax solum certitudinis imperfectæ; ergo tradentes moralem debemus esse contenti imperfecta certitudine, ac debemus de rebus moralibus agere crasso modo, sumentes principia, quæ plerumque sunt vera, atque ex iis inferentes conclusiones plerumque veras. Ratio, cur materia moralis sit capax certitudinis solum imperfectæ, est, quia de rebus, quæ variantur secundum varietatem circumstantiarum particularium, non possumus habere perfectam certitudinem; sed res morales variantur secundum circumstantias particulares; illæ enim actiones, quæ factæ in aliquibus circumstantiis sunt honestæ, ac justæ, factæ in aliis circumstantiis sunt inhonestæ, atque injustæ, ea quæ censentur bona, atque appetibilia, ut divitiæ, robur corporis &c. in aliquibus circumstantiis sunt mala, & causæ ruinæ; multi enim ob divitias, multi ob robur corporis perire; ergo de rebus moralibus potest solū haberi imperfecta certitudo, ex qua imperfecta certitudine oritur, ut de honestis, ac justis, de bonis, ac malis, apud varias sectas, & nationes tanta sit opinionum diversitas, ac tot errores, aliis laudantibus ut honesta, & justæ, quæ ab aliis censentur inhonestæ, & injustæ, ut quidam putaverint nihil esse honestum, vel inhonestum,



justum, vel injustum ex natura rei, sed solum ex lege, per quam quædam fuerunt prohibita, alia fuerunt præcepta,

2 Eodem modo etiam unusquisque debet ea, quæ de aliquo dicuntur, admittere. Est enim eruditi eatenus exactam in unoquoque genere explanationem requirere, quatenus pati rei ipsius natura potest. Nam & mathematicum suasionibus utentem approbare, & ab Oratore demonstrationes exigere, simile vitium videtur.

3 Verum unusquisque ea recte iudicat, quæ cognoscit, atque eorum bonus iudex est. Vnamquamque igitur rem bene iudicat, qui in ea: absolute vero omnia, qui in omnibus eruditus est. Atque hinc fit, ut iuvenis auditor civilis idoneus esse non possit: quippe cum imperitus actionum vitæ sit, ex quibus, & de quibus rationes conficiuntur.

4 Adde, quid cum perturbationes sequatur, frustra, & inutiliter, audiet. Finis enim non cognitio, sed actio est. Interest autem nihil, juvenis ætate, an moribus juvenilis aliquis sit. Non enim defectus penes tempus est, sed quia & vivit, & singula persequitur ex perturbatione. Talibus enim cognitio, perinde atque incontinentibus inusitata evadit. Illis autem esse per quam utilis potest, qui secundum rationem, & appetitiones, & actiones suas moderantur. Ac de auditore quidem, & quomodo admitti huiusmodi rationes debeant, quidque proponamus, hæcenus exorsus sit.

2 Sicut qui tradit unamquamque disciplinam debet eam tradere eo modo, quem talis disciplina postulat, sic qui disciplinam audit, & addiscit, debet esse contentus, ut illa tradatur juxta subjectam materiam. Eruditi enim, atque in disciplinis versati est exigere, ut omnia exacte tractentur, sed prout materia postulat, ideoque simile vitium est, quod quis probet mathematicum conantem suadere suas conclusiones rationibus rhetoricis, ac quod quis exigit ab oratore demonstrationes mathematicas.

3 Ex dictis Aristoteles infert juvenem non esse idoneum auditorem moralis, ita ut possit iudicare de iis, quæ traduntur; & quod si vivat secundum passiones, nec est idoneus auditor, ita ut possit exaudi-

tionem moralis proficere. Probatur prima pars, quia non potest iudicare de doctrina morali, qui non potest iudicare de principiis, ex quibus pendet doctrina moralis; sed juvenis non potest iudicare de principiis, ex quibus pendet doctrina moralis; ergo &c. Probatur minor: doctrina enim moralis pendet tamquam ex principiis, ex iis, quæ plerumque accidunt in vita humana, de quibus proinde non potest ferri iudicium, nisi ab expertis; sed juvenis non est expertus, cum experientia comparetur longo tempore, ergo &c.

4 Probatur secunda pars: cum enim finis moralis non sit cognitio, sed actio, juvenis, qui plerumque non paret rationi, sed sequitur perturbationes, & passiones, non agit secundum doctrinam moralem, quæ dirigit ad sequendam rationem; ergo frustra audit talem doctrinam. Nihil autem refert, an sit juvenis ætate, vel moribus: non enim doctrina moralis est inutilis auditori propter ætatem juvenilem, sed quia sequitur passiones; ergo omni sequenti passiones est inutilis; sicut cognitio ejus quod est faciendum, est inutilis incontinentibus, quia passionibus perturbantur. Illis igitur solis est utilis doctrina moralis, qui vivunt secundum rationem.

Proponuntur variae opiniones circa felicitatem & quædam præmittuntur Cap. IV.

1 **N**unciam dicamus repetita oratione, quoniam omnis cognitio, omnisque electio bonum quoddam appetit, quidnam illud sit, quod civilem appetere dicimus, quidque illud, quod omnium agendorum bonorum summum est.

2 De nomine sane inter omnes fere constat. Nam & plerique, & elegantes felicitatem id appellant: & felicem esse idem quod bene vivere, beneque agere esse opinantur. De felicitate vero, quanam sit, dissentiant. Neque simili modo & vulgus, & sapientes eam definiunt. Non nulli enim aliquid ex iis, quæ evidentia, manifestæque sunt, ut voluptatem, ut divitias, ut honorem; alii aliud eam esse dicunt. Sæpe etiam sit,



ut idem de ea diversa opinetur. Cum enim agrotat, sanitatem, cum pauper est, divitias summum bonum putat. Qui autem ignorantia conscii sibi ipsis sunt, eos admirantur, qui magnum quid ac supra vires suas referunt. Nonnulli vero prae-ter multa haec bona aliud quoddam per se bonum esse existimarunt, quod esset in causa, ut omnia etiam haec bona sint. Sed omnes velle opiniones exquirere supervacaneum fortasse est; satisque erit, si eas solummodo investigemus, quae exant maxime, ac supereminent, vel videntur rationem aliquam in se habere.

**1** Via ut dictum est cap. 1. num. 1. omnis cognitio, & omnis electio appetit quoddam bonum, ideo ut tradamus Philosophiam moralem, primo debemus statuere, quodnam sit illud bonum, quod appetit Philosophia moralis, prout comprehendit etiam civilem, seu politicam. Quia rursus ut ostensum est cap. 2. nu. 3. Philosophia moralis intendit ipsum optimum, quod est finis totius vitae, & omnium actionum humanarum, debemus statuere, quod nam bonum sit finis totius vitae, & omnium actionum humanarum: primo quidem referendo sententias aliorum; secundo determinando veritatem, & proponendo veram sententiam.

**2** Conveniunt omnes homines tum vulgares, atque agrestes, tum civiles, ac disciplinis expoliti, in nomine illius boni, quod est finis totius vitae, atque omnium actionum humanarum; sed disconveniunt in assignando, cui nam rei tale nomen competat. Omnes igitur fatentur finem totius vitae, & omnium actionum humanarum esse felicitatem, ac quod idem est esse felicem ac bene, beateque vivere, beneque agere, seu bene se habere tum in vita, tum in operatione: at disconveniunt in explicando, in quo nam consistat felicitas. Neque enim in eodem putant felicitatem consistere homines ex vulgo, ac sapientes. Ex una parte quidam putant felicitatem consistere in aliquo ex bonis manifestis, atque apparentibus, puta in voluptatibus, divitiis, honoribus, sapientia, aliisque simili-

bus. Sed ex his ipsis alii praeferunt voluptates, alii divitias, alii honores, alii quaedam alia bona. Immo iidem homines aliquando putant felicitatem consistere in uno dictorum bonorum, aliquando in alio. Cum enim felicitas sit bonum maxime appetibile, & aliquando hominibus videatur esse maxime appetibile unum bonum, aliquando aliud, ideo aliquando putant felicitatem consistere in uno bono, aliquando in alio. Et quia tum maxime appetimus bona, cum illis privamur, atque experimur contraria mala, ideo idem homo cum egrotat, quia maxime appetit sanitatem, putat felicitatem consistere in sanitate: cum premitur paupertate, quia maxime appetit divitias, putat felicitatem consistere in divitiis: qui vero sunt conscii suae ignorantiae, quia maxime appetunt scire, & admirantur eos, qui dicunt quaedam magna, ac supra caput ipsorum, putant felicitatem consistere in sapientia. Ex alia parte quidam ex sapientibus, praesertim Platonis, & Pythagorici existimant felicitatem non consistere in aliquo ex bonis manifestis, sed in aliquo alio bono ideali, quod per se sit bonum, quodque sit causa ceteris omnibus, ut sint bona; cetera vero eatenus sunt bona, quatenus participant hoc, quod est per se bonum. Cum igitur plurimae sint de felicitate opiniones, inutile esset omnes examinare, adeoque sufficit examinare praecipuas, atque eas, quae videntur habere pro se rationes alicujus momenti.

**3** Neque tamen illud nos lateat, differre inter se disputationes, quae vel à principis sunt, vel ad principia. Rectè enim etiam Plato de hoc dubitabat, quarebatque, utrumne ab initiis, an ad initia via esset: perinde argue in stadio, à munerariisne ad metam, anè contrario? Nam à notis est incipiendum. Ea autem duobus modis sunt. Alia enim sunt nobis, alia absolute, ac simpliciter nota. Fortasse igitur ab iis nobis est incipiendum, quae nobis nota sunt.

**4** Quo circa bene moribus instructus esse debet, qui de honestis & iustis, ac omni denique civili re est convenienter auditurus. Principium enim est, quod sit: atque id si sa-

*si satis confiterit, nihil amplius erit opus indagare, cur sit. Et qui ejusmodi est, vel iam habet, vel accipere principia facile potest. Cui vero neutrum horum adeit, Hesiodum audiat hac dicentem.*

Optimus ille, potest qui ex se cognoscere cuncta.

Ille bonus, monitis qui aliorum obtemperat: at qui

Ex se nec novit, nec quæ bene consultat alter Percipit, admittitque animo, est ignavus, inersque.

3 Verum antequam tales opiniones incipiamus examinare, præmittendum est alias esse rationes à priori, hoc est quæ à principiis, & causis, procedunt ad effectus, & principiata; alias esse rationes à posteriori, hoc est quæ ab effectibus, & principiatis procedunt ad causas, & principia; ideoque rectè Plato docebat esse querendum utrum via probandi esset ex principiis procedendo ad principiata, an ex principiatis procedendo ad principia. Sicut enim ex iis, qui currunt in stadio, aliqui procedunt ab athlothesis, hoc est ab iis, qui præmia ponunt, & à principio stadii currunt usque ad calcem, ac finem stadii; alii è converso procedunt à calce, & currunt usque ad principium stadii; sic per discursum intellectuum aliquando ratiocinandum est ex principiis ad principiata, aliquando è converso à principiatis ad principia. Sed ut ulterius sciatur, quando nam sit ratiocinandum ex principiis ad principiata, quādo ex principiatis ad principia, supponendum est, quod semper ratiocinandum est ex notis. Porro nota dicuntur dupliciter. Quædam enim sunt nota nobis, quædam sunt nota simpliciter, & ex sua natura, cujusmodi sunt prima principia, & primæ causæ rerum. Nos igitur debemus semper ratiocinari ex iis, quæ nobis sunt nota. Si quæ nobis sunt nota, sunt principia, tum debemus ratiocinari ex principiis: è converso si quæ nobis sunt nota, sunt principiata, & effectus, tum non debe-

mus ratiocinari à priori, & ex principiis, sed à posteriori, & ex effectibus, ac progredi ad principia.

4 Iam ad ratiocinandum de rebus moralibus, debet sumi ut principium, quod res ita se habent, puta, quod tales actiones sunt honestæ, tales sunt inhonestæ, ac si de hoc constet, parum refert scire propter quid tales actiones sint honestæ, vel inhonestæ; sed non potest bene judicare de honestis, & inhonestis, qui non est bonis moribus institutus; sicut enim ægrotus habens palatum malè dispositum non benè judicat de saporibus, sic qui non est bene dispositus ad honesta, non bene judicat de honestis, ergo necesse est, ut auditor moralis sit bonis moribus imbutus: si verò sit talis, poterit de principiis moralibus hoc est honestis, & inhonestis, vel per se ipsum judicare, vel illa accipere ab alio. È converso si aliquis non sit bonis moribus imbutus, adeoque non possit de agendis judicare per se ipsum, neque principia rerum agendarum sumere ab aliis, is est omnino malus, ideoque Hesiodus cecinit.

Optimus ille, potest qui ex se cognoscere cuncta:

Ille bonus, monitis qui aliorum obtemperat: at qui

Ex se nec novit, nec quæ se consultat alter

Percipit, admittitque animo, est ignavus, inersque.

Proponuntur, & examinantur opiniones ponentes felicitatem in voluptatibus, honoribus, divitiis, & virtute. Cap. V.

1 Sed nos eo redeamus, unde digressi sumus. Bonum enim, & felicitatem non absque ratione homines ex variis vivendi modis videntur existimare. Plerique quidem, atque importunissimi voluptatem esse putant: unde etiam frui-



fructuoni deditam vitam amant. Tres enim sunt, quæ maxime excellunt vitæ, hæc, quam modo diximus: tum civilis: ac contemplativa tertia. Merique igitur serviles prorsus videntur, cum pecudum vitam eligant. Rationem tamen propterea consequuntur, quia multi ex iis, qui in potestatiis sunt constituti, dissolutam, perinde ac Sardanapalus, vitam traducunt.

2 Elegantes vero, & ad agendum idonei honorem esse felicitatem existimant. Hic enim civilis vitæ serè finis est.

3 Sed hic tamen remotior aliquantulo esse ab eo ipso, quod quarimus, bono videtur. Magis enim in iis, qui honorem exhibent, quam qui eo afficiuntur, consistit. Bonum vero ipsum ejusmodi esse divinamus, ut proprium quoddam sit, quod auferri facile nequeat, præterea sectari honorem obid videntur, ut se ipsi bonos esse credant. Quarunt enim à prudentibus, & ab iis, à quibus cognoscuntur, & ob virtutem honore affici. Perspicuum igitur est, horum etiam ipsorum sententia honore virtutem esse potiorē.

1 **R** Egredimur ad proponendas, & examinandas præcipuas opiniones de felicitate. Quia igitur felicitas est finis humanæ vitæ, non incongruè variae hominum classes felicitatem ponunt in eo bono, quod præcipuè intendunt per illum modum vivendi, quem sequuntur, atque eligunt; sed tres sunt præcipui modi vivendi, voluptuarius nimirum, civilis, & contemplativus; ergo non est mirum, quod felicitas ponatur in bonis, quæ præcipuè intenduntur ab eligentibus tales modos vivendi.

Prima ergo sententia, ad quam inclinant improbissimi quique ex vulgo, est eorum, qui ponunt felicitatem in voluptatibus gustus, & tactus. Cum enim homines importunissimi, ac similes manciptis, & pecoribus, eligant vitam voluptuariam, hoc est vitam pecorum, consequenter ponunt felicitatem in voluptatibus gustus, & tactus, quæ sunt pecoribus communes: & suam sententiam confirmant, ex eo, quia multi viri Principes vitam voluptuariam præferunt

vitæ civili, ac vivunt sicut Sardanapalus; ergo signum est, quod in voluptatibus consistit summum bonum.

2 Secunda sententia est eorum, qui ponunt felicitatem in honoribus, ad eamque sententiam inclinant homines civiles. Cum enim qui sunt moribus expositi, & elegantes, atque ad agendum idonei, eligant, vitam civilem, consequenter ponunt felicitatem in eo, quod est finis vitæ civilis; sed præcipuus finis vitæ civilis videtur honor; ergo felicitatem constituunt in honore.

3 Hæc sententia relictur primo, quia summum bonum, de quo agimus, debet esse in eo, qui est felix, & in ipsius dominio, non autem in dominio alterius, ita ut facile possit auferri ab homine felici; sed honor non est in honorato, sed in honorante, atque est in dominio honorantis, ideoque facillimè potest auferri ab honorato; ergo felicitas non consistit in honore. Secundo summum bonum est aliquid optimum, quod expetitur principaliter gratia sui, non autem gratia alterius; sed homines appetunt honorem propter virtutem, atque ut signum virtutis, & ut credantur boni, atque honore digni, ideoque appetunt honorari à prudentibus, & notis propter virtutem; ergo magis appetunt virtutem; ergo honor non est summum bonum, sed potius virtus, quæ est melior honore, videtur esse summum bonum, ac finis vitæ civilis.

4 Unde fortasse etiam aliquis magis esse eam civilis vitæ finem existimaret.

5 Sed imperfectior tamen etiam ipsa est. Videretur enim fieri posse, ut qui virtutem habeat, vel

6 dormiat, vel in vita nihil agat: \* malis præterea affligatur, sitque maxime infortunatus: cuiusmodi hominem sane felicem appellavit nemo, nisi qui servare positionem velit. Ac de his quidem hæcenus. Satis enim etiam in circularibus de ipsis dictum est.

7 Tertia vitæ est contemplativa, de qua in sequentibus considerabimus.



8 Pecuniaria vero, uiolenta quadam est: & amicitia, neque ipsa proculdubio sunt id, quod quaeritur, bonum. Sunt enim utiles, alteriusque causa comparantur. Idcirco ea potius, qua prius dicta sunt, esse fines aliquis existimaret, eo quod propter se expetuntur. Sed neque illa tamen uidentur, licet multa ad ipsa hac conjecta rationes fuerint. Hac igitur missa faciamus.

4 Tertia igitur opinio est eorum, qui ponunt felicitatem in virtute ex rationibus jam indicatis.

5 Verum etiam haec opinio rejicitur primo, quia virtus est minus perfecta, quam debeat esse perfectum summum bonum, ergo &c. Probatur antecedens: videtur enim impossibile, ut qui dormit, & nihil agit, sit beatus, cum sit similis trunco, qui profecto non potest esse beatus; sed habens virtutem potest dormire, ac nihil agere, & impeditur a multis actionibus virtutum, ut, cum quis est magnanimus, atque magnificus, & tamen ex defectu materiae, neque magnanimitatem, neque magnificentiam potest exercere; ergo felicitas non consistit in virtute, sed potius in operationibus secundum virtutem, ut infra dicitur.

6 Secundo virtute praeditus potest maximis malis premi, & aduersa fortuna laborare; sed virtute praeditum maximis malis, doloribus, atque arumnis pressum nemo dixerit beatum, nisi ad tuendum possum; ergo felicitas non consistit in virtute, saltem sola.

7 Quarta opinio est eorum, qui quia vivunt vitam contemplativam, exultant felicitatem consistere in contemplatione veritatis, quae opinio inferius est examinanda.

8 Quinta opinio docet felicitatem consistere in divitiis. Contra hanc opinionem est primo, quia vita, quae pecuniis incumbit, est admodum violenta, & inquieta; ergo non potest in ipsa consistere felicitas, quae importat quietem animi. Contra est secundo, quia felicitas debet consistere in

aliquo bono per se expetendo; sed divitiarum non per se expetuntur, sed solum desiderantur, ut utiles ad alia bona comparanda; ergo felicitas non consistit in divitiis, sed potius in bonis, quae per divitias comparantur, cuiusmodi sunt honores, voluptates &c; sed neque in his consistit, ut probatum est; ergo &c.

Examinatur opinio Platonis constituentis felicitatem in aliquo per se bono, ideali, & separato.

## Caput VI.

1 Melius vero fortasse est, ut universale consideremus, & quomodo dicatur inquiramus. Quamquam arduam nobis hanc questionem futuram esse uideo: propterea quod amici sunt, qui formas introduxerunt. Sed forsitan rectius esse, & oportere uideretur, ut pro ueritatis salute unusquisque, & praesertim philosophi sua quoque propria resutarent. Nam licet amici ambo sint, sanctum est ueritatem ipsis in honore antepone-re.

2 Qui igitur hanc opinionem attulerunt, in illis ideas nullas faciebant, in quibus prius, & posterius aliquid dicerent: unde neque numerorum speciem, id est ideam constituiebant. At bonum dicitur, & in eo, quod est quid, & in quali, & in eo, quod est ad aliquid. Quod uero per se est, & substantia, prius eo natura est, quod est ad aliquid. Esse enim hoc appendix quadam uidetur, atque accedens eius, quod est. Quare communis aliqua in his idea esse non potest.

3 Præterea cum bonum eodem modo dicatur, quot illud, quod est (nam & in substantia dicitur, ut Deus & mens: & in qualitate, uirtus: & in quantitate mediocre: & in eo, quod est ad aliquid, utile: & in tempore, occasio: & in ubi, diuersario: & alia huiusmodi) perspicuum est commune aliquid uniuersale, atque unum esse non posse. Non enim in omnibus denominationibus, id est praedicamentis, sed in uno tantum diceretur.

4 Præterea in illis, quae unam habent ideam, una quoque scientia est, atque ita bonorum omnium

*una quaedam scientia esset. Sed multa sunt scientia eorum etiam, quæ sub una denuncupatione constituntur: ut occasio, in bello, militaris ars: in morbo, & medicina, & medicris: in alimento, medicina: in laboribus, exercitatoria.*

**E**xaminatis opinionibus eorum, qui ponebant felicitatem in aliquo bono manifesto, atque apparente, puta in voluptatibus, divitiis &c. examinat Aristoteles opinionem Platonis, qui felicitatem constituebat in aliquo bono separato universali, & ideali. Præmittit hanc questionem fore sibi perarduam, eo quod sit impugnandus Plato Aristotelis amicus, & magister, qui primus ideas introduxit. Verum satis est hominem, præsertim philosophum, hoc est amatorem veritatis, refellere etiam opiniones amicorum pro veritate. Cum enim & Plato sit amicus, & veritas sit amica, veritas præferenda est Platoni, & pro tuenda veritate impugnandus est Plato. His præmissis, Aristoteles contra Platonem primo ostendit non dari aliquam ideam communem boni: secundo probat, quod tale bonum separatum non convenienter vocabatur à Platonicis per se bonum: tertio probat, quod etiam si daretur, adhuc in ipso non consisteret felicitas.

2 Quoad primum: Aristoteles tribus rationibus ostendit non dari unam ideam communem boni. Prima ratio est: juxta principia Platonicoꝝ non datur una idea eorum quæ ordinantur secundum prius, & posterius: ex. gr. quia numeri ordinantur secundum prius, & posterius: binarius enim est prior ternario, ternarius est prior quaternario &c. idcirco non datur idea communis omnium numerorum, sed dantur tot idæ, quot species numerorum, adeoque alia est idea binarii, alia ternarii &c; sed bona ordinantur secundum prius, & posterius; ergo &c. Probatur minor: bonum dicitur de substantia, & de aliis prædicamentis, puta de qualitate, relationibus &c. sed substantia, sive ens per se, prius

natura est bona, quàm alia prædicamenta, quæ dicuntur per ordinem ad substantiam, & sunt quædam appendices, sive accidentia substantiæ; ergo bona ordinantur secundum prius, & posterius.

3 Secunda ratio est: non datur una idea eorum, quorum non est una ratio communis; sed non datur una ratio communis omnium bonorum; ergo &c. Probatur minor: non datur una ratio communis omnibus prædicamentis; sed bonum convertitur cum ente, adeoque dicitur de omnibus prædicamentis, sicut ens; ergo non datur una ratio communis boni, sicut nec entis. Probatur, & explicatur minor: bonum dicitur de substantia: Deus enim, & intellectus, cum sint substantiæ, dicuntur bona; dicitur de qualitate: virtus enim cum sit qualitas, dicitur bona; dicitur de quanto: medicre enim cum sit quantum, dicitur bonum; dicitur de relatione, utile enim, cum sit ad aliquid dicitur bonum; dicitur de tempore: occasio enim cum sit tempus rei gerendæ, dicitur bona, dicitur de loco: mora enim cum sit permanentia in loco, dicitur bona, & eodem pacto bonum dicitur de reliquis prædicamentis.

4 Tertia ratio est: juxta principia Platonis, eorum, quorum una est idea, una est scientia, cum scientia acquiratur per hoc, quod intellectui imprimantur species, atque idæ rerum; sed bonorum etiam spectantium ad unum prædicamentum non est una scientia; ergo bonorum etiam spectantium ad idem prædicamentum non est una idea. Probatur minor: nam temporis, sive occasio rei gerendæ non est una scientia, sed circa occasionem, sive tempus pugnandi, versatur militaris; circa occasionem, sive tempus medicandi versatur medicina &c. Similiter medicris, quod spectat ad prædicamentum quantitatis, non est una scientia, sed medicre in alimento consideratur à medicina; medicre in laboribus consideratur à gymnastica.



5 Dubitaret autem quispiam, quidnam velint per se unumquodque dicere, si & in per se homine, & in homine una, & eadem ratio hominis est. Nam quatenus homo, nihil differunt. Quid si ita est, neque quatenus bonum, quicquam differunt. Veruntamen neque quia sempiternum aliquid est, ideo magis bonum erit: si quidem neque album quod diutius, quamquod uno die tantum durat, albius est.

6 Probabilius autem de ipso Pythagorei dicere videntur, cum unum in bonorum consortio constituunt, quos quidem sequutus videtur etiam Spensippus. Sed de his alia sit dissertatio.

7 In iis vero, quae dicta sunt, controversia quaedam subest, propterea quod non de omni bono rationes dicta sunt: sed secundum unam speciem ea dicuntur, quae per se amantur et appetuntur: quae vero hac conservant, aut efficiunt quodammodo, aut contraria prohibent, propter hac, alioque modo bona dicuntur. Perspicuum igitur est bona duobus modis dici: alia per se, alia propter ea, quae per se dicuntur. Sejungamus igitur bona hac per se ab utilibus, ac consideremus, an ea secundum unam ideam dicantur. Qualia vero esse per se bona aliquis statueret? An ea, quae vel se sola relinquuntur, persequimur, ut sapere, ut videre, ut voluptates nonnullae, & honores. Nam licet hac eo aliud quippiam persequamur, esse tamen extis, quae sunt per se bona, statuere aliquis possit. Anne aliud quidem quippiam praeter ideam? Quare vana erit species. Quod si hac quoque per se bona sunt, necesse erit eandem in omnibus ipsis boni rationem existere, quemadmodum eadem in nive & cerusa albedinis ratio est. At honoris, prudentia, & voluptatis in eo, quod bona sunt, diversa, ac differentes rationes reperiuntur. Non est igitur bonum commune quid in una idea.

8 Sed quonam modo dicuntur? Non enim videntur esse a quo vocata fortuna. Numquid eo, quod ab uno sunt, vel ad unum omnia ipsa conferuntur? An magis secundum proportionem? Nam quemadmodum in corpore est visus, sic in anima est mens, & aliud in alio.

9 Quoad secundum: quia Platonici bonum separatum non solum vocabant ideam boni, sed per se bonum, probat Aristoteles, quod non convenienter dicitur per se bonum: primo, quia si idea separata esset per se bonum, se haberet ad alia bona, sicut per se homo se habet ad homines singulares per se equus ad equos singulares &c; sed per se homo ita se habet ad homines, ut

per se homo nihil differat ab hominibus singularibus in ratione hominis, sed solum differat in alio, puta in hoc, quod homines singulares supra rationem hominis addunt materiam; ergo per se bonum, & bona nihil differunt in ratione boni; sed per se bonum si est ultimis finis, & prima causa omnium bonorum, debet in ratione boni differre ab aliis bonis, & debet in ratione boni esse multo excellentius, ac divinius ceteris bonis; ergo per se bonum non potest esse ultimus finis. Neque dicas, quod per se bonum differt ab aliis bonis in hoc, quod cum per se bonum sit aeternum, alia bona non sunt aeterna, per se bonum est multo excellentius aliis bonis. Nam contra est, quia album diuturnum ex eo, quod sit diuturnum, non ideo est magis album alio albo quod non est diuturnum; ergo etiam per se bonum ex eo, quod sit aeternum, non ideo est magis bonum, quam bona non aeterna, cum aeternitas non spectet ad ipsam rationem boni, in qua conveniunt.

6 Addit Aristoteles, quod probabilius videntur circa bonum philosophati fuisse Pythagorici, quam Platonici. Plato enim dixit bonum consistere in aliqua idea separata: Pythagorici autem dixerunt bonum consistere in unitate, quae rebus inexistat, eo pacto, quo bonum hominis consistit in unionem animae cum corpore, malum in divisione animae à corpore, ideoque ita ordinavit seriem bonorum, ut unum constitueret tanquam primum bonum, per cuius participationem alia essent bona. Ideo Spensippus Platonis ex sorore nepos quoad hoc punctum recessit à Platone, & secutus est Pythagoricos, tanquam probabiliora dicentes.

7 Secundo probatur, quod idea separata non sit per se bonum. Si enim per se bonum esset idea, & ratio communis omnibus bonis, vel esset ratio communis omnibus bonis, quae amantur propter se, & gratia sui, vel esset ratio communis etiam bonis utilibus, quae amantur ex eo, quod

sint



sint effectiva, vel conservativa bonorum, quæ amantur propter se, aut amantur ex eo, quod prohibent contraria bonis propter se amabilibus; sed neque per se bonum potest esse ratio communis bonis, quæ amantur ratione alterius, ut patet, quia ista non participant rationem per se boni, neque potest esse ratio communis bonis, quæ amantur propter se; ergo &c. Probatur secunda pars minoris; vel enim ponitur, quod omnia bona, quæ sunt amabilia, etiam seclusa utilitate, quam afferunt ad aliud, cuiusmodi sunt *scire, videre &c.* sint per se bona, vel dicitur, quod sola idea separata sit per se bonum; si sola idea separata est per se bonum; ergo hæc idea est inanis, & frustra ponitur, cum sit ratio à nullo participabilis, siquidem est ratio per se boni, quod à nullo est participabile; idæ autem ponuntur tanquam rationes participabiles. Si dicatur, quod omnia bona amabilia propter se, sunt per se bona; ergo omnia bona per se amabilia debent convenire in una ratione boni, & debent habere unam rationem bonitatis, eo pacto, quo nix, & cerussa conveniunt in una ratione albi, & habent unam rationem albedinis; sed non omnia per se amabilia conveniunt in una ratione bonitatis, siquidem honor, prudentia, voluptas &c. non conveniunt in ratione boni, sed differunt in specie bonitatis; ergo per se bonum non est idea communis, neque omnibus bonis simpliciter, neque omnibus bonis per se amabilibus.

8 Ex eo, quod multa bona, puta prudentia, voluptas &c. differant in ratione boni, oritur dubitatio, quo pacto conveniant in nomine boni. Non enim bonum est æquivocum à casu, ita ut casu acciderit idem nomen esse impositum ad significandum plura bona. Potest dici, quod bonum dicitur de pluribus bonis analogicè, vel analogia attributionis, per quam dicat ordinem ad unum, puta ad unum principium, à quo dependent, vel ad unum fi-

nem, ad quem ordinantur; vel analogia proportionis. Sicut enim datur quædam proportio inter visum, & mentem, in quantum sicut se habet visus in corpore, sic se habet mens in anima, ita quæ dicuntur bona habent quandam proportionem, in quantum sicut visus est bonum corporis, sic intellectus est bonum animæ.

9 Sed omittenda in præsentia fortasse hæc sunt. Exatè enim de his tractare ad aliam magis philosophiam spectat. Simili modo etiam de idea. Nam etiam si unum aliquid sit, quod communiter denuncietur bonum, aut separabile quid ipsum per se sit, manifestum est id neque agi, neque acquiri ab homine posse. Nunc autem tale quid quaeritur.

10 Melius vero fortasse alicui videretur esse, si ipsum cognosceremus, ad ea, quæ acquiri atque agi possunt, bona. Nam quasi exemplum id habentes, magis ea, quæ nobis bona sunt, cognoscere, & si cognoverimus, consequi etiam possemus.

11 Hæc quidem ratio probabilitatem quandam habet: à scientiis tamen videtur dissentire. Omnes enim cum bonum quoddam appetant, idque quod sibi deest, inquirant, cognitionem ejus præmittunt.

12 Dubium sane etiam est, quam utilitatem consequetur textor, aut faber in sua arte, si bonum ipsum cognovit, vel quomodo medicus ad medendum, aut dux ad imperandum peritior reddetur, si ideam ipsam contemplatus fuerit. Nam neque ita speculanti sanitatem medicus videtur, sed hominis sanitatem, imò vero fortasse hujus hominis sanitatem, quippe cum singulis medeatur. Ac de his quidem hætenus.

9 Quoad tertium: postquam Aristoteles ostendit non dari aliquam ideam communem boni, nec per se bonum esse rationem communem omnibus bonis, imò bona differre in ipsa ratione boni, subdit has quæstiones, utrum bona differant in ratione boni, & utrum detur idea boni, esse omnittendas, quia exactè de ipsis disputare non spectat ad moralem, sed ad metaphysicam. Ratio est, quia in morali debemus agere de felicitate, hoc est de aliquo bono quod possimus nobis facere, vel adipisci; sed idea separata nec est bonum à nobis agibi.

agibile, nec acquisibile; ergo non debemus agere de idea separata.

10 Posset aliquis respondere bonum ideale esse exemplar omnium bonorum agibile, & consequibile, licet ipsum nec sit agibile, nec consequibile; sed ad aliquid factibile faciendum utile est considerare exemplar illius, ex. gr. ad faciendam statuum hominis, utile est considerare ipsam hominem, ergo utile est, ut moralis consideret bonum ideale.

11 Impugnat Aristoteles hanc responsionem, quia etiam si habeat aliquam speciem probabilitatis, adhuc repugnat ei, quod solet fieri in scientiis, atque artibus. Nam omnes scientiæ, & artes, quæ intendunt aliquem finem, considerant illum finem, quem intendunt, & quo indigent, & quem possunt efficere, omittunt autem considerationem boni idealis, & separati; sed si cognitio boni idealis, ac separati esset utilis ad cognoscenda bona intenta, inconveniens esset, ut omnes artes omitterent considerationem adeo utilem, ergo cognitio boni separati non est ita utilis, sicut adversarii dicunt.

12 Confirmatur, quia non apparet, ad quid sit utilis cognitio boni separati. Quid enim confert textori ad texendum, aut fabro ad opera fabrilia cognitio boni separati? Quo pacto, vel Dux evadat peritus in militari, vel medicus in medicina, ex eo, quod consideret ideam ipsam separatam sanitatis? Neque enim medicus considerat sanitatem separatam, sed sanitatem hominis, imo huius hominis singularis, cum debeat medicari homines singulares. Cum igitur consideratio ideæ sit inutilis cæteris artibus, est etiam inutilis morali, & sicut aliis artibus sufficit, ut considerent illum finem, quem possunt consequi, sic morali sufficit, ut consideret illam felicitatem, quam potest consequi. Omissio igitur bono idealis, contemplerur illam felicitatem, quam possumus consequi.

## Explicantur conditiones felicitatis. Caput VII. Articulus Primus.

**N**unc rursus redeamus ad id, quod quaerimus bonum, quidque id sit, inveſtigemus.

2 Videtur enim aliud in aliis actione, atque arte esse. Nam aliud in medicina, aliud in militari, & reliquis similiter. Quid igitur uniuscujusque bonum est? An id, cuius gratia cætera aguntur? Hoc autem est in medicina sanitas: in arte militari victoria: in edificatoria domus, in omni denique actione, & electione finis ipse, cuius gratia reliqua omnia omnes agunt. Quare si quis communiter agendorum omnium finis est, id agendum bonum erit: finis plures, hi ipsi. Iam vero digrediendo in idem devenit oratio.

**R**ejectis aliorum opinionibus de felicitate, descendit Aristoteles ad suam sententiam tradendam, ac primo docet felicitatem esse ultimum finem, secundo explicat quasdam conditiones ultimi finis.

2 Quoad primum: constat inductione varias artes, & varias actiones intendere diversa bona, ac diversos fines. Aliud enim est illud bonum, quod tanquam finem intendit medicina, & omnes actiones medicinæ, aliud est bonum, quod tanquam finem intendit militatis, & omnes actiones militaris, idemque dic de cæteris. Constat rursus bonum, quod tanquam finis intenditur ab una quaque arte, esse illud, cuius gratia cætera fiunt ab illa arte. Ex. gr. quia medicina cætera facit gratia sanitatis, sanitas est illud bonum, quod est finis medicinæ; & universim illud bonum est finis non solum cujuslibet artis, sed etiam cujuslibet actionis, atque electionis, cuius gratia cætera fiunt; ergo si querentibus nobis, in quo bono consistat felicitas, occurrat aliquod bonum, quod sit finis omnium agendorum ab homine, illud bonum

erit



erit finis hominis, in eoque consistet felicitas; si vero occurrant plura bona, hæc se habebunt, sicut plura, quæ sunt ab arte; sed ars, quæ facit plura, facit illa propter unum, quod est ultimus finis artis, eo pacto, quo medicina facit plures operationes, & plura medicamenta propter unam sanitatem; ergo homo per naturam humanam, quæ est una, facit plura propter aliquem ultimum finem unum; ergo cum invenimus plures fines diversarum actionum humanarum, debemus ipsos transscendere, & ulterius procedere ad investigandum illud bonum ultimum, quod est ultimus finis hominis, & omnium actionum humanarum. Nam solum in tali bono consistit felicitas, quæ est bonum hominis, in quantum homo est.

3 Quocirca magis nitendum, ut hoc idem declaremus. Quoniam vero plures esse fines videntur: & horum quosdam ob aliud expetimus, ut divitias, tibias, instrumenta denique omnia: non omnes esse perfectos perspicuum est. At optimus finis esse quid perfectum videtur. Quare si unum aliquid erit, quod perfectum sit, id erit quod querimus: sin plura, id quod perfectissimum horum est. Id autem, quod per se sectandum est, eo perfectius dicimus, quod propter aliud appetimus, quodque nunquam ob aliud eligendum est, iis, quæ & per se, & ob aliud expetuntur, absolute autem perfectum, quod semper per se, nunquam ob aliud expetendum est. Ejusmodi autem videtur felicitas maxime esse. Hanc enim propter seipsam semper, & nunquam ob aliud expetimus. At honorem voluptatem, mentem, ac virtutem omnem etiam propter ipsam expetimus: quippe cum eadem expeteremus, etiam si nihil inde nobis eveniret: felicitatis tamen causa etiam ipsa eadem expetimus, ex his felices nos futuros existimantes. Horum vero causa nullus felicitatem, neque omnino ob aliud quippiam expetit. Idem vero etiam si sufficientia videtur evenire. Perfectum enim bonum esse sufficiens apparet.

4 Sufficiens autem dicimus non ipsi soli, qui vitam solitariam agit, sed parentibus sed filiis sed uxori, amicis denique ac civibus: quandoquidem homo civilis natura est. Horum tamen terminus aliquis statuendus est. Nam si a parentes, & nepotes, & amicorum amicos

hoc protenderimus, in infinitum res progreditur. Sed de hoc alias considerandum. Sufficiens vero id esse statuimus, quod si solum relinquatur, sufficientem, atque expetibilem vitam, nulliusque rei indigam facit. Talem autem esse felicitatem ipsam existimamus. Quin etiam maxime omnium expetendam, si cum aliis non connumeretur: si vero connumeretur, perspicuum est eam vel cum minimo quoque ex bonis magis expetendam fore. Siquidem bonorum supereminentia sit id, quod adjungitur. Majus vero bonum magis semper expetendum est. Itaque felicitas cum agendorum finis sit, perfectum quoddam, ac sufficiens videtur.

3 Quoad secundum: quia Aristoteles docuit felicitatem consistere in eo bono, quod est ultimus finis, explicat aliquas conditiones ultimi finis. Prima conditio est: ultimus finis est bonum perfectum. Secunda conditio est: ultimus finis est bonum per se sufficiens. Ratio est, quia ultimus finis est, in quo quietatur desiderium naturale; sed desiderium naturale non quietatur, nisi in bono perfecto, & per se sufficiente; ergo &c. Iam triplex est gradus finium. In primo gradu sunt fines, quos expetimus solum gratia alterius. Ex gr. divitiæ sunt finis mercaturæ, & tamen expetuntur solum gratia aliorum bonorum: Ars conficiendi fistulas habet pro fine fistulas, quæ solum expetuntur gratia sonandi: & universim omnes artes conficiendi aliquid instrumentum, puta strænum, gladium &c. intendunt solum finem expetibilem gratia alterius. In secundo gradu sunt fines, quos expetimus simul gratia sui, & gratia alterius. In tertio gradu est finis, quem expetimus solum gratia sui. Fines expetibiles solum gratia alterius sunt bona imperfecta; ergo nullus ex his potest esse ultimus finis, neque felicitas hominis, de cujus ratione est, ut sit bonum perfectum; ergo ultimus finis querendus est inter fines expetibiles gratia sui, qui soli sunt perfecti. Si igitur ex his unus tantum est perfectus, is est ultimus finis; si plures sunt perfecti, ultimus

finis est eorum perfectissimus; sed sicut finis expetibilis propter se est perfectior sine expetibili solū propter alium, sic finis, qui solum est expetendus propter se, est perfectior sine, qui est expetendus & propter se, & propter alium; ergo finis ultimus, ac simpliciter perfectus est, quem semper expetimus propter se, nunquam propter aliū. Talis autem maximè est felicitas. Cæteros enim fines, puta honorem, voluptatē, vim intelligendi, virtutem &c. appetimus propter se, cum hæc bona vellemus, etiamsi nullum ex iis nobis proveniret emolumentum, & appetimus etiam propter aliud, hoc est propter felicitatem; volumus enim hæc bona, ut per ipsa simus felices. Felicitatem è converso appetimus solum propter se, non autem propter aliud. Nemo enim vult esse felix propter aliud bonum. Iam sicut ex prima conditione ultimi finis, quæ est, ut sit bonum perfectum, sequitur, ut sit expetendum solum gratia sui, sic hoc idem sequitur ex secunda conditione, quæ est, ut sit bonum per se sufficiens. Quod enim sufficit, expetitur solum propter se; quod verò expetitur etiam propter aliud, non sufficit appetitui, adeoque non est perfectum, cum non perfecte quietet desiderium.

4. Verum ut bonum sit sufficiens, debet esse sufficiens, non solum illi, qui per tale bonum constituitur felix, sed etiam parentibus, natis, amicis, & civibus. Ratio est, quia homo est animal non solitarium, sed sociale, ac civile, adeoque indigens familiaribus, amicis, & concivibus; ergo bonum debet esse sufficiens etiam illis, in quorum societate vivit. At in hoc dari debet aliquis terminus. Si enim bonum deberet sufficere non solum cōsanguineis, & amicis, sed cōsanguineorum cōsanguineis, & amicorum amicis, procederetur in infinitum sine termino, adeoque nunquā inveniretur bonum sufficiens. Sufficiens ergo bonum dicimus, quod cæteris segregatis, sufficit ad ducendam vitam expetibi-

lem, & nullius indigentem, & hoc bonum vocamus felicitatem. Bonum per se sufficiens dicimus, quod etiam consideratum seorsim ab aliis bonis, est maximè expetibile, atque expetibilius omnibus aliis bonis. Adhuc tamen fatemur, quod tale bonum, prout conjunctum aliis bonis minoribus, est expetibilius, & majus. Ratio est, quia cum bono additur bonum, totum, quod resultat est majus, & melius; sed bonum majus est etiam expetibilius; ergo totum, quod resultat, est bonum expetibilius. Felicitas igitur est bonum perfectum, & per se sufficiens, & est finis totius humanæ vitæ, atque omnium agendorum.

Ostenditur felicitatem consistere in perfecta operatione, secundum perfectam virtutem, in vita perfecta. Capitis VI. Articulus II.

5. *Ed fortasse si dicamus felicitatem optimum esse, concessum quoddam ab omnibus videtur. Adhuc tamen desideratur, ut evidentiùs, quid ea sit, exponamus.*

6. *Fortasse vero hoc fieret, si hominis opus sumeretur. Nam quem admodum tibicini & statuario, aliisque artificibus, & denique omnibus, quorum opus aliquod, & actio existit, in opere bonum ipsum, & id quod bene est, videtur consistere: ita homini quoque, si modo ejus aliquod opus est, esse videretur. Verum igitur fabri, & fusoris opera sunt aliqua, & actiones: hominis vero opus est nullum, sed natura homo otiosus est? An quemadmodum oculi, pedis, manus, & denique uniuscujusque membri opus quoddam extat, sic etiam hominis præter omnia hæc opus quoddam statueret aliquis posset.*

5. *Hætenus laboravimus in ostendēdis iis, quæ ab omnibus admittuntur. Omnes enim concedunt, felicitatem esse summum bonum, adeoque esse bonum perfectum, & per se sufficiens; sed dubitant in quonam consistat summum bonum*  
ho-



hominis, ideoque conandum est, ut id explicemus.

6 Bonum omnium facultatum operarum videtur consistere in opere ipsarum, & in hoc, quod tale opus bene se habeat. Ex. gr. bonum statuarii est perfecta statua; bonum Citharædi est perfecta citharizatio, idemque dic de reliquis, ergo si homo per suam naturam ordinatur ad faciendum aliquod opus, bonum hominis consistet in tali opere; sed homo per suam naturam ordinatur ad faciendum aliquod opus; ergo bonum hominis consistit in eo opere, ad quod homo ordinatur secundum suam naturam. Probatur antecedens assumptum, primo, quia homo per artes illi advenientes ordinatur ad aliquod opus, ideoque textor ordinatur ad texendum, futor ad faciendos calceos; sed est absurdum, quod homo, qui per artes ordinatur ad aliquid agendum, per naturam sit otiosus; ergo homo per suam naturam ordinatur ad aliquod opus. Secundo omnes partes hominis ordinantur ad aliquam operationem; ex. gr. oculus ordinatur ad videndum, per ordinatur ad ambulandum, manus ordinatur ad operationes manuales; ergo etiam totus homo ordinatur ad aliquam aliam operationem, præter operationes partium: absurdum enim est, ut cum nulla pars hominis sit otiosa, totus homo sit otiosus; ergo cum homo ordinetur ad aliquod opus, felicitas hominis consistet in bene faciendo eo opere, ad quod homo per suam naturam ordinatur.

7 Quid nam igitur hoc erit? Nam vivere commune etiam cum plantis videtur. Nunc vero proprium quoddam est, quod queritur, unde nutriendi, augendique vita omnis separanda est. Sequitur sentiendi vita. Sed ea quoque cum equo, & bove, & omnibus demum animalibus communis videtur. Reliqua est igitur activa quoddam vita ejus, quod ratione præditum est. Id autem partim rationi obtemperat, partim eam habet, atque intelligit. Scilicet cum duobus modis

etiam hac dicatur, ea qua est in operatione, statutuenda est. Quod si est opus hominis anima operatio secundum rationem, vel non sine ratione, idemque genere esse opus hujus, & hujus probi asseveramus, ut citharædi, & probi citharædi, & absolute in omnibus, si excellentia virtutis operi fuit adjuncta: citharædi enim est cithara canere, & probi citharædi bene id facere: quod si, inquam, ita est, & hominis opus est vitam quandam statuimus, eamque anima operationem, & actionem cum ratione esse asseveramus, ac probi viri bene hac, recteque exequi esse censemus. Singula autem bene ex propria virtute perficiuntur. Si ita est, operatio anima ex virtute bonum humanum efficitur: si plures sint virtutes, ex optima & perfectissima. Et insuper in vita perfecta. Ver enim neque una hirundo, neque unus dies facit. Ita quoque beatum & felitem hominem neque unus dies, neque breve aliquod tempus efficit.

7 Sed adhuc superest inquirendum, quodnam sit illud opus, ad quod homo per suam naturam ordinatur. Bonum hominis proprium est aliqua ex illis operationibus, quas homo per suam naturam exercet; sed homo per suam naturam exercet tria genera operationum, vegetativas, sensitivas, & rationales; ergo opus hominis proprium consistit in aliqua ex his operationibus; sed non consistit in operationibus vitæ vegetativæ, neque in operationibus vitæ sensitivæ; ergo consistit in operationibus rationalibus. Probatur assumptum: nulla enim operatio communis aliis viventibus incapacibus felicitatis est proprium opus hominis, in quo consistat ejus felicitas; sed operationes vitæ vegetativæ sunt communes plantis, operationes vitæ sensitivæ sunt communes bovi, & equo, atque aliis animalibus brutis; plantæ autem, ac bruta sunt incapacia felicitatis; ergo opus proprium hominis non consistit in operationibus vitæ vegetativæ, aut sensitivæ, adeoque consistit in vita rationali, non quidem in vita rationali in actu primo, sed in vita rationali in actu secundo, hoc est in operationibus rationalibus, per quas homo principaliter dicitur vivere; sed ipsæ operationes rationales sunt in duplici

genere; alia enim operationes sunt rationales, quas homo exercet per rationem, alia sunt operationes rationales, in quantum sunt actus sequentes rationem, atque obediens rationi; ergo opus proprium hominis sunt vel operationes, quas homo exercet per rationem, vel saltem per quas obedit rationi, & vivit rationabiliter; sed idem genere est opus rei, ac rei perfectæ, ac opus rei perfectæ supra opus rei addit hoc solum, quod est esse perfectum; ex. gr. quia opus citharædi est citharizare, opus perfecti citharædi est perfecte citharizare; quia opus oculi est videre, opus oculi perfecti est perfecte videre, idemque dic de reliquis; ergo sicut opus proprium hominis consistit in operationibus rationalibus, sic opus hominis perfecti, adeoque beati, consistit in operationibus rationalibus perfectis; sed operationes tunc sunt perfectæ, quando sunt secundum virtutem perfectam: ex. gr. citharizatio tunc est perfecta, cum sit secundum perfectam virtutem citharizandi; ergo felicitas hominis consistit in operationibus rationalibus perfectis, ac factis secundum perfectam virtutem hominis. Si autem plures sunt virtutes hominis, felicitas hominis consistit in perfectissima operatione facta secundum perfectissimam virtutem. Hæc enim operatio est ultimus finis hominis, & aliarum operationum humanarum, siquidem operationes minus perfectæ ordinantur ad perfectissimam operationem; sed sicut una virundo non facit ver, sic nec una dies, neque quodlibet breve tempus facit hominem felicem, & perfectum; ergo felicitas hominis est perfectissima operatio rationalis, secundum perfectissimam virtutem, in vita perfecta, & diuturna, ex hæc est definitio felicitatis humane:

3 Bonum igitur ipsum ita circumscriptum sit; Oportet enim fortasse prius figurare, deinde posita depingere. Videretur autem cujuslibet esse, quod

quæ bene circumscriptione sunt comprehensa, producere ac distinguere, & tempus talium inventor, vel adiutor bonus esse. Unde & artium facta sunt incrementa. Cuiuslibet enim est, quod deest, addere.

9 Oportet autem eorum, quæ ante dicta sunt, meminisse, & exactam tractationem non eodem modo in omnibus requirere, sed in singulis, prout subiecta materia postulat. Atque id eadem, quatenus arti unicuique convenit. Faber enim, & geometra diverso modo rectum angulum utrique considerant: ille quatenus solummodo ad opus utile est: hic cum veritatis speculator quid sit, & quale sit, indagat. Eodem modo in aliis quoque faciendum est, ne plura ornamenta extrinsecus, quam ipsum opus evadant,

10 Neque simili modo in omnibus causis requirenda est, sed est in quibusdam satis, si bene demonstratum fuerit, quid sint: id quod etiam in principiis ipsis contingit. Quod autem sit aliquid, primum ac principium quoddam est. Ex principiis vero alia sunt, quæ inductione, alia quæ sensu, nonnulla quæ assuetudine quoddam, alia quæ alio quodam modo considerantur. Singula autem ita sunt tractanda, ut natura eorum postulat, dandaque est opera, ut recte definiantur. Magnum enim afferre momentum ad ea, quæ sequuntur, consuevere. Videtur enim principium plusquam dimidium totius esse, compluraque eorum, quæ in questionem veniunt, per ipsum manifestantur.

8 Iam sicut Pictores prius delineant res, deinde colores addendo perficiunt opus; sic nos prius debuimus per definitionem allatam felicitatem quodammodo delineare, deinde verò magis felicitatem ipsam explicare. At sicut in pictura difficile est opus delineare, facile deinde opus delineatum, addendo colores, perficere, sic in philosophia difficile est rem per definitionem describere. facile deinde posita definitione rem explicare. Ad hanc autem explicationem valde adjuvat tempus, ideoque artes inventæ tempore perficiuntur: quia licet divini ingenii sit principia artium, & scientiarum invenire, adhuc ingenia communia possunt artes invenire, perfici-



perficere, addendo quæ desunt, & quæ à primis inventoribus fuerunt omissa.

9 Verum antequam accedamus ad felicitatem in definitione delineatam, exactius explicandam, revocandum est in memoriam id, quod diximus cap. 3. num. 1. quod nimirum non de omnibus debemus agere æquè exactè, sed de quibusdam magis, de quibusdam minus, prout postulat subiecta materia, ac finis facultatis, quam tradimus; sed felicitas est materia moralis, ac de ea agimus in ordine ad bene vivendum; ergo debemus agere de felicitate, prout postulat materia moralis, & prout requiritur ad bene vivendum, & ad vitam nostram ordinandam ad felicitatis consequentiam. Sicut enim aliter contemplatur angulum rectum Geometra, qui contemplatur ipsum in ordine ad veritatem, aliter faber, qui cōtemplatur angulum rectum in ordine ad operandum; geometra enim multo plura cōsiderat de angulo recto, quam faber, qui solum cōsiderat ea, quæ cōducunt ad operandum, sic nos dum contemplamur felicitatem, virtutem &c. in ordine ad operandum, non debemus illa cōtemplari, sicut si contemplaremur in ordine ad sciendum, ne ab instituto digrediamur, & ad inutiles quæstiones divertamus.

10 Rursus non omnium querenda est causa, & ratio à priori, sed de quibusdam sufficit, ut ostendamus, quod ita se habent: ac præsertim non debemus querere rationem à priori principiorum; alioquin procederemus in infinitum. Cum igitur principia non innotescant per causam, innotescunt vel sensu, & experientia, vel inductione, vel quadam assuetudine, vel alio modo. Enitendum igitur est, ut omnia explicemus, prout postulat subiecta materia, hoc est; ut quædam explicemus per experientias sensibiles, quædam per inductiones, quædam per rationes. Præcipuè verò comandum est, ut benes definiamus. Definitio enim rei est princi-

pium totius scientiæ de re, adeoque valde conducit ad scientiam. Principium siquidè videtur esse plusquam dimidium, quia in virtute continet totam rem, ac totam scientiam de re, ideoque plurima innotescunt per ipsum principium.

Ostenditur veritas traditæ sententiæ de felicitate ex iis, quæ communiter dicuntur de felicitate.

### Caput VIII.

1 **C**onsiderandumque est de ipsa non solum ex conclusione, exque iis, quibus ratio constet, verum etiam ex iis quæ de ipsa dicuntur. Cum vero enim consonant omnia, quæ in re insunt, à falso autem cito dissonant, ac discrepant. Cum igitur bona in tres partes distributa sint, & alia externa, alia circa animam, alia circa corpus dicantur, quæ circa animam sunt, maxime proprie, ac maxime bona appellamus. Actiones autem & operationes animales circa animam statuimus. Quare ex hac opinione, quæ antiqua est, & à philosophis concessa, recte hoc diceretur.

2 Recte etiam constitutum fuit, actiones quasdam, & operationes finem ipsum dici. Ita enim ex bonis animæ sunt, non externis.

3 Consentit etiam cum ratione hac illud, quod ajunt, bene vivere, ac bene agere felicem. Ferè enim bona quædam vita, & bona actio felicitas dicitur.

1 **P**ostquam Aristoteles posuit suam conclusionem, quod felicitas consistat in operatione rationali perfecta secundum perfectam virtutem, in vita perfecta, eamque probavit ex principiis intrinsecis, ex eo nimirum, quod bonum uniuscuiusque cōsistat in ejus operatione &c. eandem cōfirmat etiam ex principiis extrinsecis, hoc est ex iis, quæ communiter dicuntur de felicitate. Sic igitur argumentatur. Soli vero omnia consonant; falso autem impossibile est, ut consonent omnia; sed traditæ sententiæ de felicitate consonant omnia, quæ de felicitate dicta sunt; ergo tradita sententia est

vera. Probatur minor: traditæ sententiæ consonant, cum ea, in quibus conveniunt sapientes, cum ea, in quibus convenit vulgus, cum ea, quæ dicuntur ab iis, qui abjuncti in varias sententias de felicitate; ergo traditæ sententiæ consonant omnia, quæ dicuntur. Probatur minor, & primo quod consonent ea, in quibus sapientes conveniunt. Conveniunt sapientes in hoc, quod cum tria sint genera bonorum, externa nimirum, ut divitiæ, honores &c. bona intrinseca corporis, ut sanitas, pulchritudo &c. & bona intrinseca animi, ut virtutes, sapientia &c. bona animi sunt præcipua, & principalissima, licet discrepent deinde inter se, quandoquidem Stoici dixerunt sola bona animi, hoc est virtutes, esse vera bona, bona externa, & bona corporis verè non esse bona; alii è converso, dixerunt omnia hæc esse bona, sed bona externa esse minima bona, bona corporis esse media bona, bona demum animi esse maxima bona; sed felicitas est maximum, & principalissimum bonum; ergo juxta communem consensum sapientum, felicitas debet poni in bonis intrinsecis animi; sed nostra sententia ponit felicitatem in actibus, & operationibus rationalibus; quæ sunt bona animi; ergo nostra sententia consonat communi sensui sapientum.

2. Confirmatur, quia dictum est finem hominis, hoc est felicitatem, consistere in operationibus non transeuntibus, sed immanentibus, hoc est in actibus rationalibus; sed actus rationales, cum remaneant in anima, sunt intrinseci animæ; ergo felicitas, hoc est maximum bonum, positum fuit in aliquo bono intrinseco animæ, adeoque locuti sumus consonè ad effectum commune sapientum, quod bona intrinseca animæ sunt maxima bona. Si autem quis assereret felicitatem consistere in operationibus transeuntibus, puta in operationibus texendi, ædificandi, vincendi &c. cum finis operationum transeuntium sit opus, eo pacto, quo finis ædificationis est ædifi-

cium; finis autem sit melior eo, quod est ad finem, sequitur, quod opera externa sint ultimus finis, adeoque maxima bona, quod dissonat effectui sapientum, quod bona intrinseca animi sint maxima bonorum.

; Secundo probatur, quod tradita sententia consonat iis, in quibus convenit vulgus. Vulgus enim convenit in hoc, quod esse felicem idem est, ac bene vivere, & bene agere; sed nos dicimus, quod esse felicem est perfecte operari secundum virtutem; perfecte autem operari est bene vivere, ac bene agere, cum sit bene, ac perfecte exercere actus vitales, & rationales; ergo tradita sententia consonat iis, in quibus convenit vulgus. Qui verò contradicunt nostræ sententiæ, & dicunt felicitatem non consistere in operatione rationali secundum virtutem, quo pacto possunt salvare, quod esse felicem sit rectè vivere, ac bene agere, cum non aliud sit bene vivere, ac bene agere, quam vivere, & operari secundum virtutem?

4. Videntur autem omnia, quæ circa felicitatem inquiruntur, inesse huic, quod à nobis dictum est. Aliis enim virtus, aliis prudentia, nonnullis sapientia quædam esse felicitas videtur: quibusdam hæc aut aliquod ex his cum voluptate, vel non sine voluptate sunt etiam qui simul externam prosperitatem assumant: atque ex his alia multi & antiqui, alia pauci, & illustres viri dissentiant: quos sanè aberrare tota via utroque minime, sed in uno saltem aliquo, vel in plerisque assequi veritatem verisimile est.

5. Cum illis sanè qui dicunt omnem virtutem, vel quendam eam esse, nostra consentit oratio: quippe cum hujus sit operatio secundum virtutem. Interest tamen non parum fortasse in possidendo, an in usu, & in habendo item, an in operatione esse optimum existimemus. Verum enim potest, ut habitus licet ad sit, nullum tamen bonum efficiat: id quod in dormiente, vel alio aliquo modo manente otioso homine evenit: ut operatio autem nihil boni agat, non datur. Agat enim necessario & bene etiam agat. Sicut autem in Olympiis non pulcherrimi, & robustissimi corebantur, sed qui decerant: ex his enim nonnulli vincunt: sic ex bonis illis probisque hominibus in vita, illi, qui recte agunt, compotes sunt.



4 Ut ostendatur, quod tradita sententia consonant etiam ea, quæ dicuntur à sapientibus inter se discrepantibus, debent proponi sententia sapientum discrepantium. Tres sunt partes animæ, ut explicabitur inferius. Prima est ratio speculativa: secunda est ratio practica: tertia est voluntas, seu appetitus rationalis, hoc est parens rationi. Discrepant ergo sapientes, quod quidam dixerunt felicitatem consistere in virtute morali, quæ est perfectio voluntatis, sive appetitus rationalis: alii dixerunt felicitatem consistere in prudentia, quæ est præcipua perfectio rationis practicæ: alii censuerunt felicitatem consistere in sapientia, quæ est præcipua perfectio rationis speculativæ: alii dixerunt felicitatem consistere in omnibus his, vel in aliquo ex his, sed ulterius docuerunt ad felicitatem requiri primario, vel secundario voluptatem: alii demum ultrà hæc omnia ad felicitatem requisiverunt etiam affluentiam bonorum exteriorum, puta divitias, honores &c. Sententiam, quod ad felicitatem requirantur voluptates, & affluentia bonorum exteriorum, secuti sunt plures, & antiquiores, qui minus intimè respicerantur: at sententiam, quod felicitas consistat in virtute, prudentia, & sapientia, secuti sunt pauciores, sed clariores Philosophi, qui intimè rem penetrarunt. Porro cum homo sit naturaliter factus ad contemplandam veritatem, consentaneum est rationi, ut dum veritatem inquirat, non omnino aberret à vero, sed in pluribus verum dicat, licet etiam addat quedam falsa; ergo consentaneum est rationi, ut nulla ex opinionibus relatis omninò aberret à vero; ergo si nostra sententia de felicitate est vera, debet in pluribus consonare omnibus relatis sententiis philosophorum, & si probetur, quod consonet, erit maximum indicium veritatis inventæ; ergo ostendenda est hæc consonantia.

5 Primo ergo nostra sententia consonat opinioni ponenti felicitatem in virtute.

Afferimus enim felicitatem consistere in actu, atque operatione virtutis. At corrigimus illam opinionem, in quantum ponit felicitatem in habitu virtutis, non in usu, & actu virtutis. Est enim impossibile, ut habeat summum bonum, qui non bene vivit, nec bene agit; sed potest quis habens habitum virtutis non bene vivere, nec bene agere, sed perpetuo dormire, vel esse otiosus, nihil agens boni; ergo summum bonum non consistit in habitu, sed in actu virtutis, qui enim habet actum virtutis, cum per talem actum bene vivat, ac bene agat; impossibile est ut non bene vivat, ac bene agat. Confirmatur, quia sicut in ludis Olympicis non coronantur qui sunt pulcherrimi, & aptissimi ad pugnandum, sed qui optimè pugnant, sic non obtinent summum bonum qui per habitum virtutis sunt aptissimi ad bene vivendum, sed qui bene vivunt, & bene agunt.

*Et quæ ipsorum vita suavis, ac jucunda. Latari enim ex affectionibus animæ est. Vincitque autem id est jucundum, ad quod talis rei studiosus quispiam dicitur: ut equus equeorum, spectaculum spectaculorum studioso: eodem modo & iustitia amator iustitiae: & in universum virtutis studioso virtus. Apud plerisque vero jucunda inter se pugnant, propterea quod eiusmodi natura minime sunt: sed quæ studiosis honestatis sunt jucunda, ea natura jucunda sunt, ac voluptuosa. Tales autem sunt actiones, quæ ex virtute proveniunt. Ipsorum autem vita voluptate quasi appendice aliqua minime indiget, sed in se eam habet. Præter ea enim, quæ dicta sunt, qui bonis actionibus non delectatur, bonus minime est. Neque enim vel iustum quempiam dixeris, qui iuste agendo non delectetur: vel liberalem, qui liberilibus actionibus non gaudet: & in aliis simili modo. Quod si ita est, actiones secundum virtutem per se jucunda sunt, quæ etiam bona & honesta: atque unum quodque horum maxime, si modo de ipso probus bene indicat: iudicat autem, ut diximus. Optima igitur, pulcherrima, & jucundissima res est felicitas: neque distincta hæc sunt, sicut Delicium illud epigramma præscribit.*

*Si valet, optima: si est iustus, pulcherrima res est:*

*Iucundissima, si quis quod amat potitur.*

*Omnia enim hæc operationibus secundum virtutem insunt. Has autem, aut unam ex his, quæ optima sit, felicitatem esse affirmamus.*

6 Secundo nostra sententia consonat etiam opinioni eorum, qui dixerunt, felicitatem consistere in virtute cum delectatione. Asserimus enim felicitatem consistere in vita, sive operatione secundum virtutem; sed vita, & operatio secundum virtutem est per se jucunda, ac delectabilis; ergo felicitas consistit in virtute cum delectatione, vel non sine delectatione. Probatum minor: delectari spectat ad animam; unusquisque verò delectatur iis, quæ diligit, & quorum est studiosus; ex gr. qui studiosus est equorum, delectatur equis; qui studiosus est spectaculorum, delectatur spectaculis; ergo proportionaliter qui diligit iustitiam, & studiosus est iustitiæ, delectatur actionibus iustis, & universim qui diligit virtutem, & est studiosus virtutis, delectatur operationibus honestis, quæ nimirum secundum virtutem efficiuntur. Hæc igitur est differentia inter ea, quibus delectatur vulgus, & ea, quibus delectantur boni, ac virtute præditi. Vulgus delectatur rebus, quæ non sunt delectabiles secundum naturam rationalem, neque sunt conformes rationi, sed delectatur iis, quæ diligit, & sunt conformia appetitui non regulato per rationem: & quia quæ non sunt secundum rationem, contraria sunt invicem, & cum ratione, ideo vulgus delectatur bonis inter se, & rationi contrariis. E converso virtute præditi delectantur iis, quæ sunt secundum naturam rationalem, ac sunt rationi consentanea, quæ non possunt esse inter se contraria, ideoque virtute præditi non pugnant invicem propter ea, quibus delectantur, sed actiones secundum virtutem sunt secundum naturam rationalem, & sunt rationi consentaneæ; ergo actiones secundum virtutem sunt per se jucundæ; ergo

dum asserimus felicitatem consistere in operatione secundum virtutem, asserimus felicitatem consistere in vita, & operatione per se jucunda, adeoque dicimus aliquid consonum opinioni dicentium, felicitatem consistere in virtute cum delectatione. At corrigimus illam opinionem, in quantum ad felicitatem requirit voluptates non emanantes à virtute. Dicimus enim vitam secundum virtutem esse per se jucundissimam, adeoque non indigere delectationibus extraneis. Quod autem vita, & operatio secundum virtutem sit per se jucundissima virtute præditi, & jam probatum est, & ulterius confirmatur ex eo, quia non est perfectè bonus, qui non delectatur actionibus bonis, & honestis, neque est perfectè iustus, qui non delectatur actionibus iustis, nec perfectè liberalis, qui non delectatur actionibus liberalibus &c; ergo habenti perfectam virtutem, vita, & actiones secundum virtutem sunt delectabilissimæ. Hinc sequitur, quod actiones secundum virtutem sunt secundum se simul optimæ, ac delectabilissimæ. Unumquodque enim est verè tale, quale videtur ei, qui est bene dispositus. eo pacto, quo cibi secundum sapores verè tales sunt, quales videntur sano, qui est bene dispositus, non autem quales videntur ægroto, cui propter malam dispositionem, dulcia videntur amara; sed virtute præditi est bene dispositus circa bona; ergo bona sunt talia, qualia videntur virtute præditi; sed vita, & actiones secundum virtutem videntur virtute præditi simul optimæ, pulcherrimæ, & jucundissimæ; ergo actiones secundum virtutem sunt optimæ, pulcherrimæ, & jucundissimæ. Tria igitur hæc, optimum, desiderabilissimum, ac delectabilissimum, non sunt invicem separanda, juxta eam sententiam, quod legebatur scriptum in templo Apollinis Delphici, in quo dicebatur; optimum est esse iustum, desiderabilissimum est esse sanum; delectabilissimum frui eo, quod quis optat, sed hæc coniunguntur in operatione secundum



secundum virtutem, quæ est simul optima, desiderabilissima, & jucundissima; sed juxta nostram sententiam felicitas consistit in operationibus secundum virtutem, vel in optima, & præstantissima talium operationum; ergo juxta nostram sententiam felicitas est simul optima, desiderabilissima, & delectabilissima.

7 Videtur tamen etiam ipsa externis bonis, sicut diximus, indigere. Fieri enim non potest, vel non facile sit, ut cui necessaria non suppetunt, is bona, atque honesta agat. Multa etenim, & per amicus, divitias, & civilem potentiam, quasi per instrumenta quadam aguntur. Quibusdam vero privationi nonnulli, ut nobilitate, bona prole, pulchritudine beatitudinem maculant. Non enim felicitas admodum compos ille est, qui vel specie prorsus deformis, vel genere ignobilis, vel solitarius est, ac prole carens: nec minus etiam fortasse, si alicui pessimi filii fuerint, aut boni mortui sint. Videtur igitur, ut diximus, tali etiam prosperitate felicitas indigere. Unde nonnulli idem eam cum bona fortuna, alii cum virtute esse dicunt.

7 Tertio nostra sententia consonat etiam opinioni eorum, qui dixerunt ad felicitatem requiri affluentiam bonorum externorum. Dicimus enim felicitatem consistere in operatione perfecta secundum virtutem; sed est impossibile, ut faciat perfectas operationes virtutis, qui non abundat bonis externis; opera enim insignia magnificentie, ac liberalitatis exerceri non possunt sine divitiis; multa non possunt fieri sine amicis; ac sine potentia civili; ergo ad felicitatem requiruntur hæc omnia, non quidem tanquam bona, in quibus felicitas consistat, ut consuevit antiqui, sed tanquam instrumenta, sine quibus exerceri non possunt præclaræ operationes virtutis, in quibus felicitas consistit. Addit Aristoteles aliqua requiri ad felicitatem hujus vitæ, de qua sola agit, quia sine ipsis felicitas quodammodo maculatur, & obscuratur. Qui enim est ignobilis, valde deformis, caret prole,

vel non habet bonam prolem, vel cui filii boni mortui sunt, non videtur esse perfecte felix; ergo ad felicitatem requiritur etiam quædam prosperitas fortunæ. Quia igitur felicitas consistit in operatione virtutis, sed indiget etiam prospera fortuna, ideo quidam dixerunt felicitatem idem esse, ac virtutem: alii asseruerunt felicitatem esse prosperam fortunam, utrique veritatem attingentes, sed adhuc illam non satis explicant.

De Causa, & Subjecto Felicitatis.

## Caput IX.

1 Vnde etiam dubitatur, utrum disciplina, an assuetudine, an alia quapiam exercitatione acquiri possit, an ex fortuna proveniat.

2 Si tamen aliquid aliud est à Diis hominibus exhibitum donum, verisimile est felicitatem quoque à Diis exhiberi, ac tanto magis, quanto ipsa omnium humanarum rerum optima est. Sed hoc fortasse ad aliam magis disceptationem spectat.

3 Videtur tamen, licet a Diis non mittatur, sed vel ex virtute, vel disciplina aliqua, vel exercitatione accedat, ex divinis rebus felicitas esse: quippe cum præmium virtutis, & finis, optimum quoddam, ac divinum, beatumque esse videatur. Estque præterea quoddam longe commune. Disciplina enim quadam, ac diligentia acquiri ab omnibus potest, modo ad virtutem consequendam læsi, ac manci non fuerint.

4 Quod si melius est hoc modo, quam ob fortunam felicem unumquemque esse, rem ita se habere consentaneum est, siquidem & ea quæ secundum naturam sunt, & ea similiter, quæ aut ex arte, aut quapiam alia causa, & præcipue optima proveniunt, sicut quæ pulcherrime fieri potest, ita suapte natura se habent. Quod vero maximum, ac pulcherrimum est, id fortuna committere, valde prævium est.

5 Imò ex ratione ipsa patet id, quod quaeritur. Esse enim eam animi quandam operationem secundum virtutem definitum est. Ex reliquis vero bonis alia inesse ipsi necesse est: alia adiutoria atque utilia instrumentaria natura sunt. Atque hæc cum

cum iis, quæ in principio diximus, consentirent. Finem enim civilis facultatis optimum esse statuebamus. At hæc magnam diligentiam adhibet, ut civis quodammodo afficiat, bonosque, & ad honesta agenda idoneos reddat.

1 **H**actenus Aristoteles explicavit, quid sit felicitas. Quærit jam, quo pacto acquiratur, & à qua causa procedat. Et quia duplex est causa, *per se*, & *per accidens*; causa autem *per se* felicitatis est vel humana, vel divina; causa per accidens est fortuna, quærit an felicitas causeatur à causa humana, vel divina, vel potius à fortuna. Porro si homo est sibi causa felicitatis, vel felicitatem acquirit per disciplinam, & discendo, sicut acquirit scientias, vel per assuetudinem assuescendo, sicut acquirit artes; ergo ut inveniatur causa felicitatis, examinandum est, utrum homo ipse sit sibi causa propriæ felicitatis, eamque acquirat assuetudine, disciplina, vel exercitio, an potius felicitas procedat à causa divina, vel à causa per accidens, hoc est à bona fortuna.

2 Primo ergo docet Aristoteles rationabile videri, ut felicitas procedat à Deo. Si enim ullum bonum provenit hominibus à substantiis separatis, rationabile est, ut summum bonum proveniat à Deo, qui est supremus inter substantias separatas. Summum enim, & altissimum bonum debet procedere à summa, & altissima causa; sed rationabile est, ut bona rationis proveniant nobis à substantiis separatis; sicut enim corpora inferiora recipiunt influxus corporum superiorum, sic intellectus inferiores perficiuntur ab intellectibus superioribus; ergo rationabilissimum est, ut felicitas, quæ est summum bonum rationis, proveniat nobis à summa, & altissima causa, hoc est à Deo, & ut maximè sit donum Dei.

3 Secundo videtur non irrationabile, ut felicitas licet proveniat principaliter à Deo, adhuc etiam proveniat minus principaliter ab homine ipso, qui disciplina, as-

suetudine, atque exercitatione felicitatem acquirit. Primo enim etiam si homo ipse sit causa suæ felicitatis, eamque acquirat per actus virtutum, adhuc felicitas erit bonum divinissimum; premium enim, ac finis virtutis debet esse maximum bonum, adeoque maxima participatio Dei, qui est summum bonum, ac proinde premium debet esse divinissimum bonum, sed etiam si homo sit causa suæ felicitatis, adhuc felicitas est premium, ac finis virtutis; ergo adhuc felicitas est maximum, ac divinissimum bonum. Secundo felicitas debet esse bonum commune: cum enim sit finis naturæ, pleaque singularia talis naturæ debent posse illam acquirere; sed plerique homines possunt per assuetudinem, ac disciplinam acquirere felicitatem, ab eaque excluduntur solum, qui sunt veluti mutili, ex. gr. stulti, qui sunt pauciores; ergo rationabile est, ut homo ipse possit esse sibi causa felicitatis, eamque acquirere disciplina, & assuetudine.

4 Tertio hinc videtur sequi esse penitus irrationabile, ut causa felicitatis sit fortuna. Rationabile est enim, ut felicitas acquiratur eo pacto, quo melius est ipsam acquiri; sed melius est, ut felicitas sit donum Dei, vel ut homo ipse per exercitium virtutis sit sibi causa felicitatis, quam ut proveniat à fortuna; ergo &c. Probatur major: nam quæ proveniunt à natura, eo pacto se habent, sicut melius est, ut se habeant, idemque dic de aliis, quæ procedunt ab arte, vel ab aliis causis, præsertim optimis; sed felicitas est ipsum optimum; ergo debet procedere ab optima, & præstantissima causatum; ergo non debet procedere à fortuna, alioquin Fortunæ tribueretur ipsum optimum, & præstantissimum.

5 Confirmatur hoc ipsum ex allata ratione, seu definitione felicitatis. Dictum est enim, quod felicitas est operatio secundum virtutem; sed operatio secundum virtutem non procedit à causa operante præter



præter rationem, sed à causa operante per rationem motam ab alia causa superiore, & divina; ergo felicitas non procedit à causa operante præter rationem, sed à causa operante per rationem motam ab aliqua causa divina; sed fortuna est causa operans præter rationem; ergo felicitas non procedit à fortuna, sed ab homine, qui operatur per rationem motam à Deo, adeoque procedit principaliter à Deo, secundario ab homine. Licet autem ad felicitatem requirantur etiam bona fortunæ, tamen hæc non requiruntur, eo quod in ipsis consistat felicitas, sed solum requiruntur ut instrumenta, vel complementa secundaria felicitatis; ergo licet talia bona aliquo pacto procedant à fortuna, adhuc felicitas non procedit à fortuna. Hoc autem consonat iis, quæ dicta sunt supra. Diximus enim felicitatem communem hominum esse finem Politicæ, seu Civilis; sed Politicæ, seu civilis magnam adhibet diligentiam ad hoc, ut cives faciat bonos, adeoque idoneos ad felicitatem; ergo felicitas non procedit à fortuna operante præter rationem, sed à Politicæ, seu civili operante per rationem, ut motam à supremo agente, hoc est à Deo.

6 Merito igitur neque bovem, neque equum, aut quippiam aliud animal felix appellamus: quippe cum nullum ex ipsis talis operationis esse particeps possit. Eadem etiam de causa neque puer felix est. Nondum enim est ad tales res agendas per ætatem idoneus: qui vero dicuntur felices, spe dicuntur. Nam, sicut diximus, & perfecta virtute, & vita perfecta opus est. Multa enim mutationes, & varia fortuna in vita contingunt, & fieri potest, ut qui maxime prosperitate floruerit is in senectute in magnas calamitates incidat, sicut in Heroicis de Priamo fabulis proditum est. At eum, qui talibus fortunis usus, miserabiliterque mortuus fuerit, felicem profecto dicet nemo.

6 Explicata causa felicitatis, explicat Aristoteles subiectum felicitatis. Felicitas ex dictis est operatio rationalis perfecta secundum virtutem perfectam; ergo ea

solum sunt capacia felicitatis, quæ sunt capacia talis operationis; sed bos, equus, & alia animalia irrationalia non sunt capacia operationis rationalis; ergo bos, equus, & alia animalia irrationalia non sunt capacia felicitatis, ideoque nemo dixerit bovem, aut equum esse felicem. Ex proportionali ratione nec puer potest esse felix, quia propter ætatem, sicut non est capax operationis rationalis perfectæ, sic non est capax felicitatis, ideoque si aliquando puer dicitur felix, dicitur felix propter spem, quod aliquando sit perfectam operationem rationalem consecutus. Idcirco dictum est, supra ad felicitatem requiri perfectam virtutem, & perfectam, hoc est diuturnam vitam, quorum utrumque pueris deest.

Utrum, & quomodo homo possit esse felix in hac vita; & de securitate ad felicitatem requisita.

## CAP. X.

1 **N**unquid igitur neque alius quispiam homo quoad virum felix dicitur est, sed ex sententia Solonis finem spectare oportet?

2 Sique ita statuendum est, felix ne tunc eris aliquis, ubi mortuus fuerit? An hoc absurdum penitus est, præsertim apud nos qui felicitatem operationem quandam esse dicimus?

3 Quid si mortuum felicem esse non dicimus, neque Solon id voluit, sed solummodo hominem dixit tunc beatum appellari tuto posse, quippe qui extra omnia mala, & infortunia jam collocatus sit: \* hoc quoque dubitationem quandam habet. Videtur enim mortuo bonum, & malum adesse, perinde ac viri, & non sentienti, ut honores, & infamias, filiorum & omnino posterorum prospera, & adversa fortuna.

4 Dubitationem etiam hæc afferunt. Fieri enim potest, ut ei, qui usque ad senectutem beate vixerit, secundumque rationem mortuus sit, multa mutationes in posteris, ac nepotibus contingant, ut alii boni sint, vitæque pro dignitate consequantur, alii contrà, qui sanè in distantis erga parentes multis modis sese habere possunt. Absurdum igitur esset, si mortuus simul etiam mutaretur, & modo felix, modo miser efficeretur. Absurdum quoque est, si nihil.

si nihil neque ad aliquod tempus posterorum res ad parentes pertineant.

6 Sed redendum ad id, de quo prius dubitabamus. Ex illo enim fortasse etiam id, quod nunc quaeritur, considerabitur. Si igitur finem spectare oportet, & tunc beatum unumquemque dicere, non quod sit, sed quod prius erat beatus, quomodo absurdum non est, si quando est felix, non vere dici potest de ipso, quod ei inest.

7 Idcirco quicunque, qui adhuc vivunt, ob mutationes appellare felices nolumus, felicitatemque stabilem quid esse, ac minime mutabilem, fortunas vero saepe circa eosdem revolvimus existimamus. Perspicuum enim est, si sequi fortunas velimus, nos eundem felicem, & rursus miserum saepe esse dicturos, Chamaeleontem quendam, imbecilliterque stabilium felicem facientes.

1 **A** Signata definitione, causa, & subiecto felicitatis, quaerit Aristoteles, an, & quomodo homo possit esse felix in hac vita? Ratio dubitandi est, quia ex una parte praesens vita subiecta est multis mutationibus. Fieri enim potest, ut aliquis, qui toto pene vitae tempore plurimis bonis abundavit, in senectute incidat in multas calamitates, & infelicitate moriatur, ut de Priamo refertur ab Homero; sed nemo dicat felicem illum, qui cum toto pene vitae tempore multis bonis abundaverit, in senectute infelicitate moritur, immo ipsa mutatio ex felicitate in miseriam videtur spectare ad magnitudinem miseriae, vita autem durante semper datur periculum talis mutationis; ergo videtur, quod ut dixit Solon, nemo possit dici felix, quamdiu vivit, sed quod debeat expectari finis vitae, hoc est mors, ad hoc, ut quis dicatur vixisse feliciter.

2 Ex alia parte si homo non est felix, antequam pervenerit ad mortem; ergo est felix solum in morte. Quomodo autem homo est felix in morte, praesertim cum felicitas consistat in perfecta operatione rationali, homo autem quando moritur, vel nullam habeat operationem rationalem, vel habeat solum imperfectam? Loquitur autem Aristoteles in omnibus his libris de felicitate vitae praesentis, non au-

tem de felicitate alterius vitae, vel de felicitate animae separatae.

3 Pollet responderi, quod Solon non dixit hominem esse felicem in morte, sed asseruit ad felicitatem requiri, ut homo fruatur bonis usque ad mortem; sed quamdiu homo vivit, nescimas, utrum homo sit fruiturus bonis usque ad mortem; ergo quamdiu homo vivit, non debemus vocare illum felicem; cum autem homo iam mortuus est, quia iam scimus illum frutum fuisse bonis usque ad mortem, possumus dicere illum fuisse felicem.

4 Sed contra hanc positionem est primo, quia in tantum non deberemus dicere hominem esse felicem, quamdiu vivit, in quantum homini, quamdiu vivit, possunt adhuc advenire bona, vel mala, prosperitates, vel calamitates; sed etiam homini iam mortuo possunt advenire prosperitates, & calamitates; ergo neque homo post mortem deberet dici felix. Probatur minor; homini enim post mortem possunt advenire honores, & ignominiae, prosperitates, vel calamitates filiorum, & posterorum. Neque dicas, quod haec non sunt mala hominis mortui, quia illa non sentit: nam sicut haec sunt mala hominis viventis, etiam quando illa non sentit, sic sunt mala hominis mortui, etiam si illa non sentiat.

5 Confirmatur, quia vel asserimus res filiorum, & posterorum saltem pro aliquo tempore spectare ad parentes defunctos, vel id negamus; utrumque est inconveniens; ergo &c. Probatur minor: si enim asserimus res filiorum, & posterorum spectare ad parentes vita defunctos, cum possit contingere, ut postquam aliquis prosperè vixit, & feliciter est mortuus, filii, ac nepotes ipsius incidant in magnas calamitates, videtur posse contingere, ut postquam aliquis feliciter vixit, & iam mortuus est, post mortem mutetur ex felici, ac beato in miserum, quod est inconveniens. Si verò dicatur res filiorum, ac po-

stero-



ac beato in miserum, quod est inconueniens. Si verò dicatur res filiorum, ac posterorum non spectare ad parentes, hoc ipsū videtur absurdum.

6 Secundo contra eamdem responsionē est, quia quo pacto post mortē, potest verē dici, quod aliquis fuerit felix cum vixit; cū autem ille viveret non poterat dici, quod ille esset felix? Veritas enim propositionis de præterito supponit veritatē propositionis de præsentī. Quo pacto igitur est verū, quod quis fuit felix, si non possit de præsentī unquam dici, quod actu est felix?

7 Ex alia parte felicitas debet esse instabilis, nec facili mutabilis in miseriam; sed vita præsens est subiecta mutationibus, ergo si dicamus aliquem esse felicem in vita præsentī, idem sæpē mutabitur ex felici in miserum, & ex misero in felicem, ideoque felix erit similis Chamæleonti. Sicut enim Chamæleon nunc videtur unius coloris, nunc alterius, sic homo modo videbitur felix, modo miser. Cum enim fortuna illi faveret, videbitur felix, cum fortuna eidem aduersatur, videbitur miser.

8 An sequi fortunas minimè rectum est, quippè cum in ipsis, ut bene vel male vivamus, nequaquam situm sit, sed ipsis humana vita, sicut diximus, solummodo indigeat? Sed in operationibus secundum virtutem felicitatis, in contrariis contrarii præcipua vis collocata est. Attestatur autem huic sententiæ, & id, de quo nunc dubitavimus. In nullo enim ex operibus humanis, sicut in operationibus secundum virtutem, firmitas est. Haec siquidem stabiliiores etiam scientiis videntur. Atque ex his ipsis stabiliiores, quæ præstantiores, id quod beati in his maxime, & assidue vivere consueverunt. Hoc enim simile causa est, ut in ipsis obliuio nulla contingat. Invenit igitur id quod queritur, ipsi felici, erique per totam vitam tales. Semper enim vel maxime omnium ea ager, & contemplabitur, quæ sunt secundum virtutē, fortunaque pulcherrime feret, atque omni ex parte prorsus accurate, atque apte: quippè qui verè bonus, & quadratus oblique vituperatum, sit.

Propositis rationibus dubitandi Aristoteles resolvit quæstiones, ac primo hoc capite docet, quo pacto possit homo esse felix in vita præsentī, & ejus felicitas pos-

sit esse stabilis, licet vita præsens subiecta sit mutationibus fortunæ: secundo cap. sequenti docet, quo pacto qui mortuus est felix, non possit ex felici mutari in miserum propter calamitates filiorum, ac nepotum, licet tales calamitates pertineant ad parentes defunctos.

8 Quoad primum: jam diximus felicitatem, & miseriam nō consistere in bonis, vel malis fortunæ, sed quod licet humana vita indigeat bonis fortunæ, adhuc felicitas quidem consistit in operationibus secundum virtutem, miseria verò in operationibus contra virtutem, ita ut tales operationes sint domine felicitatis, & miserie, non autem fortuna. Hæc autem sententia, quod felicitas consistit in operationibus secundum virtutem, confirmatur etiā ex eo, quod paulo ante dicebatur, quod nimirum felicitas debet esse aliquid stabile, ac non facile amissibile, sed inter humana nihil est stabilius, ac difficilius amissibile, quam operationes secundum virtutē, cum hæc videantur etiam firmiores scientiis, siquidem facilius homo per oblivionem amittit scientias, quam amittat virtutes; ergo felicitas consistit in operationibus secundum virtutem: & quia operationes perfectissimæ virtutis sunt etiam firmiores operationibus virtutum minus perfectarum, eo quod beatus continuè illas exerceat cum summa jucunditate; ideo in perfectissima operatione secundum virtutem principalissimè consistit felicitas, ergo felix erit valde stabilis in sua felicitate, quia per totam vitam operabitur, & contemplabitur secundum perfectam virtutem, quam supponitur habere. Licet autem fortuna varietur, adhuc felix non facile dimovebitur à sua felicitate, quia cum sit perfectus, bene operabitur in quacūque fortuna, adeoque sicut corpus quadratum, seu cubicum, cum habeat omnes superficies quadratas, super quolibet consistit, sic felix propter perfectam virtutem in quacūque fortuna optimè operabitur.

9 Cum multa autem sint, quæ à fortuna eveniunt, quæ & magnitudine, & parvitate inter se differunt, parva tam secunda, quam adversa vita nullum momentum asserre perspicuum est. Magna vero, & multa, si bona sint, beatiorum vitam reddent. Nam & ipsa sunt ad augendum ornatum idonea, & usus ipsorum pulcher honestusque est. Si contra eveniant, premunt, ac laedunt beatitudinem, quippe cum & molestias asserant, & multis operationibus impedimento sint. Quod si operationes vita domine sunt, quemadmodum diximus, nullus ex beatis miser efficeretur. Nunquam enim odiosum quippiam, ac prævum ager. Nam eum, qui re vera bonus est ac prudens, decore omnem fortunam perferre, & pro facultatibus semper pulcherrima quaque, atque optima agere existimamus, perinde ac ducem bonum presenti exercitu maxime bellicè uti, & furorem ex datis corijs pulcherrimum calceum facere, atque eodem modo reliquos artifices putamus. Quod si ita est, felix quidem miser nunquam efficeretur: beatus tamen non erit, si in Priami calamitates inciderit. Neque enim vel facile, vel à quibuslibet infortunis, sed à multis, & ingentibus à felicitate dimovebitur. Atque ex talibus effici rursus felix in parvo tempore non poterit, sed si modo id licet, in multo quodam, ac perfectò tempore continget, si in eo magnas aliquas, ac præclaras res fuerit consecutus.

10 Qui igitur vetat, quo minus cum felicem dicamus, qui ex perfectà virtute operatur, externisque bonis abunde fuerit instructus, non quolibet tempore, sed perfectò? An addendum, qui & virtutis ita est, & secundum rationem vita defunctorum? Num futurum incertum nobis est, felicitatem vero finem, ac perfectum quid omnino, & prorsus constituimus. Si vero ita est, ex iis, qui vivunt, beatos eos dicemus, quibus hac quæ dicta sunt, & ad sunt, & adierunt ac beatos quidem ut homines. Sed de his quidem hæcenus definitum sit.

9 Sed adhuc magis est explicandum, quo pacto felix sit stabilis in sua felicitate, etiam si fortuna varietur. Dicendum, quod vel mutationes fortunæ sunt magnæ, vel parvæ; si parvæ, siue sint in melius, siue in deterius, parum habent momenti ad mutandum hominem habentem perfectam virtutem ex felici in miserum: tales enim mutationes per virtutem moderatè feret: si sunt magnæ, vel sunt in melius, vel in deterius, si in melius, quicrat felix, fiet

felicior, adeoque ex hoc capite felicitas est stabilis, si sunt magnæ, & in deterius, magnæ calamitates felicitatem lædent, asserendo dolores, & impediendo operationes secundum virtutem: adhuc tamen qui perfectam habet virtutem, moderatè illas feret, non quidem per indolentiam stoicam, sed per animi magnitudinem, & in magnis etiam calamitatibus operabitur secundum virtutem, adeoque cum operatio secundum virtutem sit præcipuum, ac prædominans in felicitate, qui perfectam habet virtutem, etiam in maximis calamitatibus fortunam decenter feret, & honestissimè operabitur, adeoque non reddetur miser, cum miseria consistat in operatione contra virtutem. Sicut igitur perfectus Dux utitur exercitu, quem habet, ad optimè gerendum bellum, licet non eadè agat cum exercitu fortiori, ac cum minus forti; sicut perfectus sutor utitur pelliibus, quas habet, ad faciendos optimos calceos, licet ex pellibus minus bonis non faciat calceos æquè bonos, ac ex pellibus magis bonis; sic perfectus vir presenti fortuna utitur ad optimè, & beatissimè vivendum, licet non in qualibet fortuna æquè bene vivat. Qui igitur aliquando verè est beatus, nunquam evadet miser, ac si inciderit in calamitates Priami, non remanebit beatus. Hinc patet, quod felicitas est stabilis, ac felix non facile mutatur in miserum. Ratio est, quia ad hoc, ut felix amittat felicitatem, non sufficiunt quæcumque mutationes, sed requiruntur plures, ac magnæ mutationes, ac debent durare multo tempore: ut verò ex misero rursus evadat felix, requiruntur aliæ magnæ mutationes, ac debet homo per multum tempus præclare agere, & vivere.

10 Ex his Aristoteles concludit suam de felicitate sententiam. Docet igitur eum esse felicem, qui operatur per virtutem perfectam, & bonis externis satis abundat, & non quolibet parvo tempore, sed in vita perfecta, & diuturna. Si verò velimus ad-



huc definire felicitatem perfectiorem, addendum, quod felix est, qui ita vivit usque ad mortem, & secundum naturam morietur. Hoc autem est addendum, quia felicitas videtur esse optimum eorum, quæ possint homini accidere; sed inter alia bona, quæ possunt homini accidere, est ut bene vivat usque ad mortem, & bene etiam, ac secundum naturam moriatur, ergo etiam hoc requiritur ad perfectam felicitatem. Ille ergo, cui hæc omnia acciderint, erit felix, ac beatus, sed erit felix ut homo, adeoque sicut homo est imperfectus, sic felicitas ejus erit imperfecta.

Quo pacto qui mortuus est felix non possit evadere miser propter calamitates filiorum, ac nepotum.  
Caput XI.

1 **F**ortunas vero posterorum, atque amicorum omnium dicere nihil conferre, esse longe ab amicitia alienum, quin etiam opinionibus contrarium videtur.

2 Cum tamen multa sint ea, quæ eveniunt, variaque habeant differentias, & alia magis, alia minus pertineant, singillatim omnia distinguere prolixum, atque infinitum videtur. Si autem universalius, ac figura dixerimus, satis fortasse erit, si videlicet quemadmodum & ex ejus calamitatibus alia pondus, ac momentum quoddam ad vitam afferunt, alia leniores videntur, sic quoque ea, quæ amicis similiter omnibus accidunt.

3 In singulis vero calamitatibus differentia ea est, viventibusne, an mortuis contingant, quæ sanè multo major est, quàm si nefaria res, ac dira in Tragediis præexistant, an agantur. Consideranda igitur hoc modo etiam differentia est. Magis autem fortasse dubitandum de vita defunctis, an boni alicujus, vel contrarii possint esse participes.

4 Videtur enim ex his etiam si peringat ad ipsos quippiam, sive bonum, sive contrarium, exile quoddam, ac parvum id esse, vel absolute, & simpliciter, vel ipsis. Si minus, tantum saltem, ac tale, ut neque felices eos, qui non sunt facere, neque eos qui sunt, privare felicitate possit. Conferre igitur quid defunctis prosperi amicorum successus videntur, simili modo etiam infortu-

nia, ita tamen, ac tantum, ut neque felices reddere infelices, neque quippiam tale efficere valeant.

1 **Q**uia videtur, quod si prosperitates, & calamitates posterorū, & amicorum spectarent ad defunctos, posset qui vixit, & mortuus est felix, post mortem fieri infelix propter calamitates posterorum, & amicorum, ideo posset quis negare fortunas posterorum, & amicorum spectare ad defunctos. Verumtamen hoc videtur repugnare legibus amicitiae, & communi sensui hominum. Ut igitur admittendo, quod res posterorum, & amicorum spectent ad defunctos, salvemus, quod adhuc qui mortuus est felix non potest post mortem propter calamitates propinquorum evadere infelix, debemus considerare, quales sint calamitates, vel prosperitates propinquorum, & quo pacto spectent ad defunctos.

2 Notandum igitur primo, quod quæ eveniunt propinquis defunctorum possunt esse plura, & diversa, quibus explicandis non est immorandum. Solum igitur dico, quod sicut aliqua ex iis, quæ accidunt felici, habent quoddam pondus, aliqua non videntur habere ullum pondus, sic quædam ex iis, quæ accidunt propinquis, atque amicis felicis, habent pondus, quædam non habent. Sicut igitur parva mutatio circa ipsum felicem non sufficit ad hoc, ut desinat esse felix, sic à fortiori non sufficit parva mutatio circa propinquos, & amicos.

3 Notandum secundo, quod proportionalis est differentia inter calamitates, quæ accidunt vivis, & calamitates, quæ accidunt defunctis, ac inter injusta, & mala, quæ fiunt verè, & ea, quæ recitantur in tragediis. Sicut enim quæ verè fiunt, sunt in se ipsis, quæ repræsentantur solum sunt in memoria hominum, sic calamitates, quæ accidunt vivis, accidunt hominibus in se ipsis existentibus, quæ accidunt mortuis,

eveniunt hominibus existentibus solum in memoria hominum.

4 Ex his infertur solutio questionis: Sicut enim nemo est felix, vel miser propter ea; quæ repræsentantur, sed solum propter ea, quæ verè sunt, sic nemo potest esse felix, vel miser propter ea; quæ spectant ad ipsum, cum jam est mortuus, sed solum propter ea, quæ spectant ad ipsum, dum adhuc vivit, ergo licet prospera, & adversa posterorum spectent ad defunctos, tamen tam parum spectant, ac respectu ipsorum tam parvi sunt momenti, ut ex iis non possit quis esse felix, neque miser; ergo non potest qui vixit, & mortuus est felix, post mortem evadere infelix propter calamitates, etiam maximas defunctorum, ergo sufficiens salvatur, quo pacto felicitas sit stabilis, ac difficilè amissibilis.

*Utrum felicitas sit laudabilis,  
vel honorabilis.*

Cap. XII.

1 **H**is ita definitis de felicitate, consideramus utrum ex iis sit, quæ laude, an potius quæ honore digna habentur. Nam eam non esse inter facultates reponendam, manifestum est.

2 Videtur autem omne laudabile propterea laudari, quia qualitate aliqua præditum est, & ad aliquid quodammodo refertur. Iustum enim, & fortem, & omnino bonum virum, quin etiam virtutem ob actiones, & opera solemus laudare: robustum quoque, & cursui habilem, & unumquemque ex aliis, non alia de causa, quam quod qualitate quadam præditi sunt, & ad bonum quoddam, honestumque quodam modo se habent. Atque hoc ex Deorum laudibus perspicuum est. Nam cum ad nos referuntur, ridiculi videntur. Id autem contingit ex eo, quod laudes per relationem, ut diximus, efficiuntur.

3 At si talium est laus, optimorum sanè nullam esse laudem constat, sed majus quiddam, hac melius, quemadmodum videtur. Deos enim beatos, ac felices dicimus: beatos item dicimus viros eos, qui maxime divini sunt. Simili modo etiam bona. Nemo enim felicitatem laudat, quemadmodum iustitiam, sed ut divinius quid, ac melius, beatam rem dicit, ac prædicat. Rectè

etiam videtur Eudoxus in defensione voluptatis principatum ei attribuisse. Ex eo enim, quod non laudatur, cum bonum sit, indicari existimabat eam rebus laudabilibus esse præstantiorem. Talem autem esse Deum, & bonum ipsum censabat: quippe cum ad hæc reliqua etiam referantur. Laus enim virtutis est. Idonei enim ad honestas res agendas ex ea efficiuntur. Commendationes vero operum sunt, tam animæ, quam corporis simili modo. Verum hæc exactè tractare forsitan eorum magis est, quorum labor in laudationibus conficiendis versatur. Nobis verò satis id esse debet, quod ex his, quæ diximus, ex honorabilibus, perfectisque rebus esse felicitatem constet. Videtur autem & ex eo ita se habere, quia principium est: huius enim gratia reliqua omnia omnes agimus. Principium verò, & causam bonorum honorabile quoddam, ac divinum statuimus.

1 **E**xplicata definitione, causa, subiecto, & stabilitate felicitatis, agit Aristoteles de quadam proprietate felicitatis, & quaerit, an felicitas sit propriè laudabilis laude stricta, an potius sit honorabilis. Et quia posset aliquis dicere questionem esse de subiecto non supponente, eo quod felicitas neque sit laudabilis, neque vituperabilis, probat, quod felicitati alterutrum conveniat. Qui enim non est in mera potentia ad bene agendum, sed actu bene agit, vel est laudabilis, vel honorabilis; sed felicitas ex dictis non consistit in potentia, sed in optima operatione; ergo felicitas vel est laudabilis, vel honorabilis.

2 Ut igitur explicetur, utrum felicitati debeatur laus, an potius honor, præmittendum est discrimen inter honorem, & laudem strictam. Tum laus, tum honor debetur agenti rationali propter aliquam excellentiam. Verum tamen laus stricta videtur deberi propter excellentiā in ordine ad aliquem finem: honor verò videtur deberi propter excellentiam absolutam. Pater: nam laudamus unumquemque tum propter virtutem animi, tum propter virtutem corporis: ex. gr. laudamus iustum, & fortem, quia bene se habet in ordine ad actiones iustas, & fortes;



fortes; laudamus robustum, & cursorem, quia benè se habet ordine ad luctandum, vel currendum; ideoque si Angeli laudentur ex ijs, propter quæ laudantur homines, ex. gr. quia, sunt pugiles, seu cursores, ridicula erit talis laus. Et ratio est, quia laus debetur propter, excellentiam relativam in ordine ad finem uniuscuiusque, & quia non idem est finis universorum, ideo quod est laudabile in uno, non est laudabile in alio; quod est laudabile in homine, non est laudabile in Angelo.

3 Hoc posito, dicendum, quod felicitas est honorabilis, non autem laudabilis laude stricta: Probatur: nam laus stricta debetur excellentiæ ordinatæ ad aliquem finem; sed ipsum optimum est finis, non autem ordinatur ad alium finem; ergo felicitas, & alia, quæ sunt optima, non sunt laudabilia laude stricta, sed sunt honorabilia. Idcirco Deum propter suam absolutam bonitatem, non tam laudamus, quam honoramus, & felicem predicamus. Homines etiam divinos, ac Deo similes, eo quod jam habeant summum bonum, non laudamus, sed honoramus, ut Deo propinquos; laudamus autem solum propter operationes virtutis, per quas felicitatem obtinuerunt. Similiter licet laudemus iustitiam, fortitudinem, &c. felicitatem non laudamus, sed dicimus illam esse aliquid virtute divinius, & melius. Ideo Eudoxus docens felicitatem consistere in voluptate, quoad hoc benè argumentatus est: bonum, quod non laudamus, est majus bonis laudabilibus, & vel est Deus, vel est summum bonum, sed voluptatem cum sit bona, non laudamus, ergo voluptas est melior virtute, & omnibus bonis laudabilibus, adeoque est summum bonum, ad quod tanquam ad finem referuntur cetera bona. Laudamus igitur homines propter virtutes animi, & corporis, per quas fiunt idonei ad bene agendum; propter bona absoluta non laudamus, sed honoramus. Verum de laude, ac de laudabilibus, ex professo agendum

*Tomus II.*

est, non in moralibus, sed in Rhetoricis, ubi traduntur præcepta laudandi, ideoque sufficit hic concludere, quod felicitas non tam est laudabilis, quam honorabilis. Cujus ratio à priori videtur esse, quia sicut prima principia intelligendi non sunt scibilia, sed sunt cognoscibilia per habitum meliorem scientiæ, hoc est per habitum intellectus, sic ultimus finis, qui est primum principium moveas ad amorem, non est laudabilis, sed honorabilis honore, qui est superior laude. Universum enim principia sunt de genere honorabilium, cum Deus ipse eatenus sit summè honorabilis, quatenus est primum principium.

De duplici Animæ parte, ac de divisione Virtutis in moralem, & intellectualem. Caput XIII. & ultimum.

1 **Q**uoniam igitur felicitas, anima per virtutem perfectam operatio quadam, est, de virtute considerandum videtur. Hoc enim modo forasse efficitur, ut melius de felicitate etiam contemplerur. Videtur autem *Ætis*, qui re vera civilis est, circa hanc maximè laborare. Propositum enim ejus est, ut civis bonos, legibusque obtemperantes efficiat. Atque hujus rei argumentum, tam Cretensium, quam Lacedæmoniorum legislatores habemus, & si qui alii tales extiterunt. Quod si civilis facultatis hæc consideratio est, patet inquisitionem hanc perinde, atque à principio proposuimus, futuram.

2 De virtute autem, humana scilicet, considerandum est: nam & de bono humano, & de felicitate humana, querebamus. Virtutem verò humanam dicimus, non corporis, sed animæ, felicitatem quoque animæ operationem appellamus. Sed si hæc ita se habens, perspicuum est, civilem, quæ ad animum spectans, quodammodo cognoscere oportere, quemadmodum oculum, & totum corpus eum qui curaturus est. Atque eò magis, quòd civilis facultas honorabilior, meliorque medicina est. Elegantes quoque medici nulla circa cognitionem corporis, pertrahunt. Contemplandum igitur etiam civile homini de anima est: atque id, hominum causa, & quatenus satis est ad ea, quæ

*qua hic quaruntur. Nam exactius, absolutius, que rem hanc excutere, laboriosius fortasse est, ac difficultus, quam presenti negotio conveniat.*

**P**ostquam Aristoteles disputavit de felicitate, incipit agere de virtute: & quia agendum est de virtute animæ, præmittit quædam de partibus animæ. Primo igitur ostendit in philosophia morali agendum esse de virtute animæ, adeoque quædam esse tradenda de partibus animæ: secundo dividit partes animæ, ita ut altera sit rationalis, altera irrationalis, & subdividit rationalem in rationalem primo, & per se, ac rationalem participativè: tertio ex dictis infert divisionem virtutis in intellectualem, & moralem.

1 Quoad primum: dupliciter probatur, quod in philosophia morali agendum est de Virtute. Primo felicitas ex dictis est operatio perfecta per virtutem perfectam; sed in philosophia morali agendum est de felicitate; ergo etiam de virtute. Ut enim perfectè cognoscamus naturam felicitatis, quæ est operatio secundum virtutem, debemus etiam cognoscere naturam virtutis. Secundo philosophia moralis complectitur etiam Politicam, seu Civilem; sed Politica, seu Civilis in eo præcipuè laborat, ut faciat cives bonos, virtute præditos, ac legibus obsequentes, ut patet etiam à posteriori ex eo, quia laudatissimi legumlatores, qui tradiderunt leges Cretenlibus, ac Lacedæmoniis, pene toti fuerunt in hoc, ut per leges ad virtutem instituerent cives; ergo philosophia moralis diligentissimè debet agere de virtute, per quam homines efficiuntur boni, hoc est ad felicitatem consequendam idonei.

2 Veruntamen sicut philosophia moralis agit de felicitate propria hominis, ita debet agere de virtute propria hominis; sed sola virtus animæ est propria hominis, virtus corporis est communis aliis animalibus; ergo moralis debet agere de sola virtute animæ; sed ut agat de virtute animæ, & animam efficiat virtute præditam, debet

aliqua considerare de ipsa anima, & ejus partibus, eo pacto, quo ut Medicus agat de virtute, & sanitate corporis, & ejus partium, ac reddat corpus sanum, debet considerare corpus, & ejus partes, oculos, aures &c. ideoque medicorum clarissimi multa tradunt de corpore, & ejus partibus; ergo etiam philosophia moralis debet quædam de anima speculari: præsertim cum tanto sit nobilior medicina, quanto anima est præstantior corpore; sed ut dictum est supra, scientia, quæ contemplatur aliquod objectum in ordine ad aliquem finem, debet illud considerare secundum ea, quæ conducunt ad talem finem, omitiendo cætera, quæ diverterent à principali proposito; ergo philosophia moralis debet considerare animam solum secundum ea, quæ conducunt ad tractatum de virtute, & ad efficiendum hominem bonum, relinquendo cætera philosophiæ naturali, quæ per se contemplatur animam gratia sciendi.

3 Dicuntur autem de ipsa in extraneis etiam disputationibus nonnulla, quæ satis sunt, utendumque ipsis est, quemadmodum alteram partem ejus esse rationis participem, alteram expertem. Nam utrum distincta sint, ut corporis partes, & omnia divisibilia, an ratione tantum dua sint, re autem separari inter se minimè possint, ut in circumferentia connexum, & concavum, illud verò nihil ad propositum refert.

4 Irrationalis autem partis, alia communis, & vegetali per se similis est. Ita appello eam, quæ augendi, & alendi causa est. Talem enim anima facultatem in omnibus, quæ aluntur, statueret aliquis, & in fœtibus quoque: quin etiam eandem hanc in perfectis, & convenientius etiam, quam aliam quampiam.

5 Hujus autem communis quædam virtus, non humana apparet, quippe cum pars hæc, & facultas in somnis maxime operari videatur: bonus autem, & malus discerni in somno minimè possit. Unde inquirunt felices in dimidia parte vitæ à miseris nihil distare. Atque hoc convenienter evenit. Otium enim anima somnus est, quæ vel bona, vel mala dicitur, nisi quatenus paululum moriones atque ad eam pertingunt. Eatenus enim modestorum meliora, quam quorumlibet visa apparens. Ac de his quidem



*quidem satis atque hac nutriendi facultas, est enim humana virtutis expert, omittenda est.*

3 Quoad secundum: ex doctrina tradita lib. 3. de Anima, duæ sunt partes animæ, altera rationalis, altera irrationalis. Porro nihil refert ad præsens institutum examinare, utrum tales partes ita distinguantur, ut sint loco, ac subiecto separatae, sicut partes corporis, & partes aliarum rerum divisibilibus, ut docuit Plato, qui partem rationalem animæ posuit in cerebro, concupiscibilem in hepate, irascibilem in corde; an verò distinguantur solum ratione, & definitione, non autem sejungantur subiecto, & loco, eo pacto, quo in linea circulari concavum, & connexum distinguuntur sola ratione. Quodcunque enim ex his dicatur, nihil refert ad moralem.

4 Pars irrationalis animæ subdividitur in alias duas partes. Prima est vegetativa, quæ nimirum est principium nutritionis, & augmentationis. Hæc autem est similis animæ plantarum, ac datur in omnibus viventibus, & in cunctis, quæ nutriuntur, nimirum in plantis, in embryonibus, in animalibus imperfectis, hoc est in Zoophytis, & in animalibus perfectis, quæ ultra sensus habent motum progressivum. Quod omnibus his sit communis hæc pars, seu potentia animæ, quam dicimus vegetativam patet, quia illa pars, seu potentia animæ est communis omnibus his, cujus operatio est communis omnibus his; sed nulla alia operatio, quam vegetativa, est communis plantis, embryonibus, animalibus imperfectis, ac perfectis; ergo nulla alia pars, seu potentia animæ debet poni in omnibus his.

5 Iam eo ipso, quod hæc pars animæ est communis homini cum omnibus viventibus, non est humana. Nam illas solas partes, seu potentias animæ dicimus humanas, quæ sunt hominis propriæ; sed potentia vegetativa non est propria hominis, sed communis omnibus viventibus; ergo

pars, seu potentia vegetativa non est humana. Confirmatur à posteriori, & ex signo: homo enim, in quantum homo est, non multum operatur in somno; & quia bonus, & malus, felix, & infelix differunt per operationes humanas, ideo bonus, & malus, felix, & miser non differunt per eas, quæ operantur tempore somni: unde ortum habuit proverbium, quod felices à miseris per dimidium penè vitæ, hoc est per tempus somni, nihil penè differunt. Ratio autem est, quia somnus est otium animæ ab operationibus tum bonis; tum malis; ergo tempore somni bonus à malo differre non debet, nisi parum, in quantum cum phantasmata tempore somni soleant continuare motum, quo moventur tempore vigiliæ, vir bonus tempore somni solet habere meliora phantasmata, ac meliora somnia, quam vir malus. Hinc jam concluditur argumentum. Homo enim, quatenus homo, non multum operatur tempore somni, sed pars vegetativa maxime operatur tempore somni; ergo pars vegetativa non est humana; sed moralis, sicut considerat virtutem humanam, sic debet considerare eas partes animæ, quæ sunt capaces virtutis humanæ; ergo moralis non debet considerare partem vegetativam.

6 Videtur autem etiam altera quædam natura animæ irrationalis esse, quæ rationis tamen quadam ex parte capax sit. Continentis enim, & incontinentis rationem, anima item id, quod rationem habet laudamus, quippe cum recte, & ad optima incitet. Videtur tamen aliud quid etiam in ipsis inesse, quod pugnet, resistatque rationi. Plane enim quemadmodum resoluta corporis membra si ad dextram movere volueris, à contrario in sinistram deferuntur, sic quoque in anima contingit. In contrarias enim partes incontinentium appetitiones feruntur. Sed in corporibus quidem quod præter propositum fertur, videmus; in anima non videmus. Forcasse autem nihilominus in anima quousque esse quippiam præter rationem existimandum est, quod ei adversetur, ac resistat. Quomodo verò diversum sit, nihil refert.

7 Quod tamen etiam ipsum rationis esse particeps videtur, quemadmodum diximus. Continens enim rationi obtemperat. Atque etiam magis foras in temperante, ac forti obediens est. Omnia enim in his rationi consonant. Esse igitur irrationalis quoque hac duplex videtur. Nam vegetalis nullo modo cum ratione communicat: concupiscibilis autem, & omnino appetibilis, particeps rationis quodammodo est, quatenus ipsi obedit, imperioque ejus obtemperat.

8 Ita profecto, & patris, & amicorum habere rationem dicimus, & non sicut mathematicorum. Parere autem quodammodo rationi irrationalem hanc partem, admonitio, & omnis increpatio, & cohortatio indicat. Quod si dicendum est hanc quoque partem rationem habere, duplex erit ea, qua rationem habet. Altera enim proprie, & in se eam habebit altera ita, ut is qui dicto patris audiens est.

6 Secunda pars animæ irrationalis est, quæ participat aliquantulum rationem, & per hoc differt à nutritiva, quæ nullo pacto participat rationem. Ut hoc magis explicetur, ostendendum est, quod præter potentiam nutritivam, datur aliqua alia pars irrationalis, & quod hæc pars aliquantulum participat rationem. Quod detur in homine alia pars irrationalis, præter potentiam nutritivam, patet, considerando id, quod accidit in continente, & in incontinente. Tam in continente, quam in incontinente datur ratio, quæ est recta, & laudabilis. Nam proponit bonum, & invitat ad ipsum faciendum, ideoque tum continens, tum incontinens eligit facere bonum. At præter rationem, tum in continente, tum in incontinente datur aliquid contrarium rationi, nimirum appetitus sensitivus, seu concupiscentia delectabilis, quæ in utroque resistit, repugnatque rationi; sed cum hoc discrimine, quod in incontinente appetitus sensitivus vincit rationem, ideoque incontinens non exequitur bonum, quod eligit: in continente vero vincitur à ratione, ideoque continens reluctante concupiscentia exequitur bonum, quod elegit; sed id, quod est contrarium rationi est irrationale; ergo tum in continente, tum in incontinente præter

partem nutritivam datur aliqua alia pars irrationalis. Explicatur. Sicut enim in corporibus dissolutis per paralysem, vel ebrietatem, datur aliquid contrarium rationi, ac vincens rationem, movensque illos in partem contrariam illi, quod quis eligit; paralyticus enim, vel ebrius eligit moveri ad dexteram, & movetur ad sinistram; sic in animo datur appetitus sensitivus, qui aliquando movet in partem contrariam ei, quod ratio dicat. Licet autem in corporibus videamus partem, quæ movetur contra præscriptum rationis, in anima non videamus, adhuc datur in anima aliqua pars præter rationalem, quæ adversatur rationi, & movetur in partem contrariam rationi, de qua parte, quo pacto distinguatur à ratione, nihil refert ad doctrinam moralem, ideoque non est hic examinandum.

7 Sed jam ostendendum est, quod hæc pars, licet sit irrationalis, tamen aliquantulum participat rationem. Hoc autem probatur primo ex eo, quia hæc pars in continente, & multo magis in temperante obedit rationi; ergo participat rationem tanquam obediens rationi, siquidem temperans, & continens, quia talis est, in omnibus operatur conformiter ad rationem; ergo duæ sunt partes irrationales animæ, altera, quæ ita est irrationalis, ut nullo modo sit particeps rationis, eo quod neque possit obedire rationi, qualis est vegetativa; altera, quæ est apta obedire rationi, & ejus imperium, ac consilium audire, adeoque quodammodo habet rationem, eo pacto, quo dicitur quis habere rationem patris, vel amicorum, in quantum eorum dictis obtemperat, qualis pars est concupiscibilis, atque appetitus sensitivus. Dicitur ergo appetitus habere rationem, sumendo rationem, non in quantum significat proportionem, prout sumitur in mathematicis, sed prout sumitur in moralibus, in quantum dicimus habere rationem eorum, quorum consilium sequimur, ut patris, & amicorum.



8 Secundo probatur etiam à posteriori, quod appetitus sensitivus obediat rationi, adeoque participet rationem: nam admonitiones amicorum, increpationes superiorum, & deprecationes inferiorum habent vim movendi appetitum sensitivum ad aliquid agendum, vel non agendum, sed nullam haberent talem vim, nisi appetitus sensitivus posset obtemperare rationi, eo pacto, quo non habent ullam vim movendi potentias vegetativas, quia potentia vegetativa non possunt obtemperare rationi; ergo appetitus est aptus obtemperare rationi; ergo hæc pars animæ quodammodo rationis est particeps, adeoque sicut partem irrationalem animæ subdivisimus in duas partes, alteram, quæ nullo modo participat rationem, alteram, quæ aliquo modo participat rationem, sic partem rationalem animæ possumus subdividere in duas partes, alteram, quæ primo, & per se est rationalis, in quantum est ipsa ratio, alteram, quæ est rationalis participativa, in quantum obedit rationi.

9 Virtus quoque secundum hanc differentiam distinguitur. Nam alias ex ipsis intellectuales, alias morales dicimus: sapientiam, perspicaciam, & prudentiam, intellectuales: liberalitatem, & temperantiam, morales. Cum enim de moribus loquimur, non sapientem, aut perspicacem, sed man-

suetum, aut temperantem aliquem dicimus. Laudamus etiam sapientem ex habitu: verò laudabiles virtutes appellamus.


9 Quoad tertiam: sicut duæ sunt partes rationales animæ, sic duo sunt genera virtutum rationalium. Primum genus continet virtutes intellectuales, quæ sunt virtutes rationis, quales sunt sapientia, intellectus, prudentia, scientia, & ars. Secundum genus continet virtutes morales, quæ sunt virtutes partis parentis rationi, ordinatæ ad hoc, ut perfecte pareat rationi, quales sunt liberalitas, temperantia, fortitudo &c. Dicuntur autem morales, quia spectant ad mores. Cum enim laudamus aliquem ex moribus, non laudamus ut sapientem, vel prudentem, sed laudamus ut fortem, vel temperatum &c. Quod autem habitus temperantiæ, ac fortitudinis &c. & habitus sapientiæ, ac prudentiæ &c. sint virtutes, patet, quia omnis habitus laudabilis est virtus; sed omnes isti habitus sunt laudabiles, nam laudamus hominem etiam propter sapientiam, ac prudentiam; ergo omnes tales habitus sunt virtutes, adeoque bene virtus hominis dividitur in intellectualem, & moralem. Et per hæc Aristoteles concludit librum primum Ethicorum.

# ARISTOTELIS

## ETHICORVM AD NICOMACHVM.

### LIBER SECVNDVS.

#### SYNOPSIS LIBRI.

1  Radita divisione virtutis in intellectualem, & moralem, lib. 2. Aristoteles agit de virtute morali. Capite igitur primo agit de causa virtutis moralis, quæ causa est

exercitium actuum bonorum: cap. 2. explicat, quales sint operationes causantes virtutem moralem, & probat illas esse medias inter excessum, ac defectum, cap. 3. agit de signo virtutis moralis jam acquisitæ, & ostendit tale signum esse

delectationem, ac tristitiam, & cap. 4. solait quoddam dubium circa dicta; cap. 5. agit de genere virtutis moralis, atque ostendit virtutem moralem esse in genere habitus; cap. 6. agit de differentia virtutis moralis, ac tradit integram eius definitionem; & quia in definitione virtutis moralis dicitur, quod est quædam mediocritas, agit de duplici mediocritate. Cap. 7. explicat magis in particulari, quo pacto singulæ virtutes morales sunt quædam mediocritates inter excessus, ac defectus, & indicat divisionem virtutis moralis. Cap. 8. agit de oppositione virtutum, ac vitiorum. Cap. 9. & ultimo agit de difficultate, ac de modo acquirendi virtutes, & per hæc concludit librum secundum.

Ostenditur virtutem moralem non esse nobis inditam à natura, sed acquiri consuetudine. Cap. I.

**C**VM duplex igitur virtus sit, quemadmodum diximus, intellectiva, & moralis, intellectiva ut plurimum ex doctrina habet, & generationem, & incrementum: unde & experientia, & tempora indiget.

2. Moralis vero ex more, id est assuetudine acquiritur: unde etiam nomen habuit, parva in more immutatione facta.

3. Ex quo etiam patet, nullam ex moralibus virtutibus naturam in nobis acquiri. Nihil enim ex iis, quæ natura sunt, assuescere aliter potest: ut lapis, cum natura deorsum feratur, nunquam sursum ferri assuescet, neque si miles quispiam cum sursum proiciendo velit assuescere: neque ignis deorsum ferri, neque aliud quippiam aliter, quam natura comparatum sit, unquam assuescet. Neque igitur natura, neque præter naturam virtutes hæc in nobis acquiruntur, sed cum idonei ad ipsas suscipiendas natura sumus, assuetudine perficimur.

4. Præterea eorum, quæ natura nobis eveniunt facultates prius accipimus, deinde reddimus operationes: id quod in sensibus perspicuum est. Non enim ex eo, quod sæpe, vel videmus, vel audivimus, sensus, & videndi, & audiendi accepimus, sed à contrario habemus uti sumus, & non uti habuimus. Sed vir-

tutes accipimus, ubi prius fuerimus operati, quemadmodum etiam in aliis artibus. Quia enim ubi didicerimus, facere oportet, ea faciendo discimus. Sicut enim adificando adificatores, ciuthara canendo ciutharadi efficiuntur, ita quoque iusta agendo iusti, temperantia temperantes, fortia fortes evadimus.

5. Hæc rei attestatur id, quod in civitatibus fieri consuevit. Legumlatores enim cives assuescendo bonos reddunt: hæcque est uniuersusque legumlatoris voluntas. Qui vero id bene non efficiunt, peccant atque in hoc bona Respublica à malis differt.

**I**ncipit Aristoteles à causa virtutis, & quia virtutes intellectuales, ac morales acquiruntur per causas proportionales, ideò primo ostendit, quod sicut virtutes intellectuales acquiruntur inventionem, & doctrinam, sic virtutes morales acquiruntur assuetudine, & exercitio actuum bonorum, non autem sunt inditæ à natura: secundo ostendit, quod virtutes morales corrumpuntur assuetudine male agendi, ex qua oritur vitium contrarium.

1. Quoad primum: proportionali modo acquiruntur virtutes morales, & intellectuales. Virtutes intellectuales, licet ab aliquibus acquirantur inventionem, tamen à plerisque acquiruntur doctrinam, & disciplina. Pauci siquidem sunt, qui scientias, atque artes inveniant per se, plerimi qui illas per doctrinam discant ab aliis. Quia vero omnis cognitio originem habet à sensu, ad hoc autem, ut per sensum certificemur de aliqua veritate, requiruntur multæ experientiæ sensibiles, & ad faciendas multas experientias sensibiles requiritur multum tempus, ideò ad scientias, & artes acquirendas, & perficiendas requiruntur multæ experientiæ, & multum tempus.

2. Virtutes morales acquiruntur consuetudine, ut patet etiam ex ipsa nominis etymologia. Dicuntur enim morales à more: mos autem significat consuetudinem: ideoque dicuntur vivere more patriæ, qui vivunt secundum consuetudinem patriæ.



3 Ex eo, quod virtutes morales acquirantur consuetudine, sequitur, quod non sint nobis indita à natura. Probatur primo, quia si temperantia ex. gr. fortitudo &c. essent inclinationes naturales, non posset quis assuescere ad actus intemperantiae, & timiditatis; sed potest, ut patet experientia; ergo &c. Probatur maior: quod enim per naturam est inclinatum ad aliquid, non potest assuescere ad oppositum: ex. gr. quia lapis per naturam habet inclinationem ad descendendum, etiamsi millies proliciatursum, non potest assuescere ad ascensum, idemque dic de aliis; ergo cum possimus assuescere ad vitia, virtutes non sunt nobis naturales, neque sunt contra naturam, sed per naturam sumus idonei ad acquirendas virtutes, acquirimus autem illas assuescendo, & consuetudine perficimus naturam.

4 Probatur secundo, quia potentias naturales prius habemus, quam operemur, adeoque non acquirimus illas operando, ut patet inductione in sensibus. Neque enim videndo acquirimus sensum visus, neque audiendo acquirimus sensum auditus, sed è converso ideo videmus, quia ante habuimus sensum visus, ideo audimus, quia ante habuimus sensum auditus; sed virtutes, atque artes acquirimus operando: ex. gr. ædificando evadimus ædificatores, citharizando evadimus citharædii, iusta agendo evadimus iusti, fortia facientes evadimus fortes, modestè, & temperatè viventes evadimus modesti, ac temperati; ergo virtutes non habemus à natura, sed acquirimus assuescendo, adeoque assuetudo est mater virtutum moralium.

5 Probatur tertio, quia legumlatores eo collimant per suas leges, ut assuescentes cives ad bene, honesteque agendum, illos bonos efficiant, ac virtute præditos; & leges bonæ per hoc differunt à malis, quod leges bonæ bene cives assue-

faciant, malæ non bene assuesfaciant: per hoc etiam respublica bona differt à mala, quod in bona republica cives bene assuescunt, in mala non bene assuescunt.

6 Accedit, quod ex iisdem, & per eandem omnis virtus, & acquiritur, & corrumpitur: simili modo etiam ars. Ex eo enim, quod citharam pulsant, & boni, & mali citharistæ evadunt: eadem ratione quoque ædificatores, & reliqui omnes. Nam ex eo, quod ædificant bene, boni, ex eo quod male, mali efficiuntur. Nissenim ita esset, nullo opus esset doctore, sed omnes, vel boni fierent, vel mali. Ita igitur in virtutibus quoque est. Agendo enim, quæ ad commercia hominum spectant, alii iusti, alii iniusti efficiuntur: agendo, quæ in terribilibus rebus consistunt, assuescendoque vel confidere, vel timere, alii fortes, alii ignavi evadimus. Pari modo in iis, quæ ad cupiditates, & iras pertinent, temperantes alii, & mansuati, alii iracundi, & intemperantes fieri conspiciuntur: illi, quod hoc, hi, quod illo modo in illis se gerunt. Et ut uno verbo dicam, ex similibus operationibus habitus fiunt.

7 Unde operationes qualitate quadam præditas oportet reddere, quippè cum ex earum differentiis habitus quoque consequantur. Non igitur parum refert, sic ne an sic statim ab adolescentia consuescat aliquis, sed quamplurimum, imò totum in eo penitus consistit.

6 Quoad secundum: sicut virtus acquiritur consuetudine bene agendi, sic corrumpitur consuetudine malè agendi, ex qua oritur vitium contrarium: idemque proportionaliter accidit in artibus. Patet: sicut enim quis citharizando fit citharædus, ita benè citharizando fit bonus citharædus, sicut ædificando fiunt homines ædificatores, ita benè ædificando fiunt boni ædificatores, malè ædificando fiunt mali ædificatores, idemque dic de aliis: & hæc est ratio, cur ad artes addiscendas indigemus magistris, qui nos assuesfaciant ad bene exercenda opera artium; ergo proportionaliter in virtutibus. Nam qui assuescunt actionibus iustis circa commercia, evadunt iusti; qui assuescunt actionibus iniustis, evadunt iniusti; qui circa

40  
terribilia alluescunt timere, evadunt timidi, qui alluescunt confidere, evadunt fortes; qui alluescunt temperatè vivere, evadunt temperantes; qui alluescunt intemperanter vivere, evadunt intemperantes. Et ratio universalis est, quia omnes habitus causantur ex actibus similibus.

7 Ex his infertur, quod tales oportet reddere actiones, quales volumus fieri. Ex. gr. qui vult evadere fortis, debet fortiter operari. Ad actiones enim sequuntur habitus proportionales. Et quia facilius alluescimus ab adolescentia, quam ab ætate matura, idè non parum, sed multum refert, qualiter ab adolescentia alluescamus, bene, vel male. Imò videtur totum in hoc consistere, cum tota vita pendear ab habitibus, quos quis acquisivit à juventute.

Ostenditur actiones, per quas virtus generatur, esse medias inter excessus, ac defectus, ac virtutes jam acquisitas inclinare ad similes actiones. Cap. II.

1 **Q**uoniam igitur præsens tractatio non est speculationis causa, quemadmodum alia (non enim sit, ut cognoscamus quid sit virtus, sed ut boni efficiamur: alioqui nulla ejus esset utilitas) necesse est, ut de actionibus, quomodo agenda sint, consideremus: quippè cum in eis sita vis sit, ut habitus quoque præditi qualitate quadam reddantur, sicuti diximus.

2 Agere igitur secundum rectam rationem commune est, & in præsentia ita sumatur. Dicitur autem postea de ipso, & quid sit recta ratio, & quomodo ad alias virtutes sese habeat.

3 Illudque prius concessum apud nos constet, omnem de agendis disputationem figuram quadam, non autem exacte pertractari oportere, quemadmodum in principio etiam docuimus, cum pro subjecta materia rationes esse postulandas, quæque in actionibus versantur, utriusque sunt, nullam habere stabilitatem, sicuti neque salubria, diceremus. Cumque universalis ratio ejusmodi sit, minus exquisitam quoque partem ejus esse manifestum est: quippè cum neque sub artem, ne-

que sub præceptionem aliquam cadat, debeantque illi, qui agunt, subinde opportunitatem observare: id quod in medicina, & in gubernandi arte conspicitur. Idcirco licet talis præsens hæc tractatio sit, evitandum est tamen, ne ei succurramus.

**I**stum est cap. primo tales esse habitus, quales sunt operationes, & actus, à quibus generantur, malos nimirum, qui generantur ab actibus malis, bonos, qui generantur ab actibus bonis. Sequitur, ut explicemus, quales debeant esse operationes ad hoc, ut generent habitus bonos, hoc est virtutum. Cum enim de virtute agamus, non tam ut sciamus, quid sit virtus, quam ut virtutem acquiramus, ac efficiamur boni, non possimus autem virtutem acquirere, nisi per exercitium actuum bonorum, summo opere est necessarium, ut sciamus, qualiter actus fieri debeant, ut sint boni. Ut hoc explicetur.

2 Supponendum primo, quod ad hoc, ut actus sint boni universaliter requiruntur, ut fiant secundum rectam rationem. Probatur, quia actus bonus est, qui est secundum naturam uniuscuiusque; sed natura hominis est rationalis; ergo tum actus hominis sunt boni, cum sunt secundum rectam rationem. Quid autem sit recta ratio, quæ est virtus intellectualis, & quomodo se habeat ad virtutes morales, explicabitur inferius lib. 6. ubi de virtutibus intellectualibus agitur.

3 Supponendum secundo, quod ut etià diximus lib. 1. cap. 3. de rebus moralibus non debemus quærere exactam certitudinem, sed solum eam, quam postulat materia moralis. Ratio est, quia exacta certitudo de iis solum potest haberi, quæ ex necessitate uno modo se habent, nec variantur ex circumstantiis, sed res morales non ex necessitate eodem modo se habent, sed ex circumstantiis variantur, siquidem, quæ in aliquibus circumstantiis sunt bonæ, & utiles,



& utilia, in aliis sunt mala, & inutilia, quemadmodum etiam in medicina, quæ in aliquibus circumstantiis sunt salubria, in aliis sunt insalubria; ergo non potest de rebus moralibus haberi perfecta certitudo, ne quidem in universali. Multo minus potest de rebus moralibus haberi certitudo in singularibus casibus, ideoque necesse est, ut unusquisque per suam prudentiam discutiatur, quid hic, & nunc sit agendum, eo pacto, quo necesse est, ut medicus discutiatur, quid hic, & nunc sit agendum ad salutem ægroti, ut gubernator discutiatur, quid hic, & nunc sit agendum ad salutem navis. Licet autem materia moralis sit incerta, ac varia, adhuc conandum est, ut tradamus quasdam doctrinas universales, per quas possit homo dirigi ad determinandum, quid hic, & nunc sit faciendum. Tales autem doctrinas universales debemus probare demonstratione quadam exemplari, quæ fundatur in inductione exemplorum ex iis, quæ communiter contingunt,

4. Primum igitur illud considerandum. res huiusmodi, & à defectu, & ab excessu corrumpi solere: s. \* (opus enim est, ut in obscuris manifesta adducamus testimonia) sicut in viribus, & sanitate conspicimus, Quæ enim nimium excedunt modum exercitationis, & quæ item deficiunt, vires corrumpunt: simili modo potus, & cibi nimis, vel copiosi, vel tenues sanitatem, moderata vero omnia, & faciunt, & augent, & conservant. Idem quoque in temperantia, & fortitudine, & aliis virtutibus fit. Qui enim omnia fugit, & timet, neque quicquam sustinet, ignavus, qui contra nihil omnino timet, sed omnia audit, audax efficitur. Ita etiam, qui omni voluptate fratur, à nullaque abstinet, intemperans, qui omnes fugit, quemadmodum agrestis, stupidus quidam est. Nam & temperantia, & fortitudo ab excessu, & defectu corrumpi, à mediocritate autem conservari consuevit.

6. At vero non solum generationes, & incrementa, & corruptiones ex istem & aliis eisdem

efficiuntur, verum etiam operationes in istem quoque erunt. Nam in aliis, quæ manifestiora sunt, res ita se habet, ut in viribus. Nam & illa, tam ex multi cibi sumptione, tam ex multis laboribus sustinendis comparantur, & utraque hac præstare maxime omnium robustus potest. Idem in virtutibus contingit. Ex eo enim, quod abstinemus à voluptatibus, efficiuntur temperantes, & effecti temperantes maxime abstinere à voluptatibus possumus. Pari ratione in fortitudine, assuescendo formidanda contemnere, & sustinere, fortes efficiuntur, effecti vero maxime sustinere, ac pati terribilia possumus.

4. His suppositis, dicendum, quod actiones, quæ generant in nobis habitus virtutum sunt actiones, quæ corrumpuntur excessu, ac defectu, & quod habitus virtutum inclinant deinde ad faciendos similes actiones.

5. Probatur, & explicatur, prima pars exemplis desumptis ex iis, quæ videmus, adeoque sunt notiora. Robur, & sanitas, quæ sunt virtutes corporis, corrumpuntur excessibus, ac defectibus, conservantur actionibus moderatis. Robur enim, & sanitas corrumpuntur tum nimio labore, & exercitio, tum minori labore, & exercitio, quam par sit, generantur verò, & augentur moderato labore, & exercitio. Similiter sanitas corrumpitur tum nimio cibo, & potu, tum paucio cibo, & potu; conservatur verò cibo, & potu mediocri. Proportionaliter fortitudo, temperantia, aliæque virtutes animæ corrumpuntur, tum excessibus, tum defectibus, generantur, & augentur actionibus mediocribus. Ex, gr. qui cuncta fugit, & formidat, neque audet quidquam aggredi, evadit timidus. qui nihil timet, aut fugit, sed omnia aggreditur, evadit audax; sed fortitudo corrumpitur tum per audaciam, tum per timiditatem, ergo fortitudo corrumpitur tum excessibus, tum defectibus, generatur, & conservatur actionibus mediis. Rursus qui sequitur omnes voluptates, evadit intemperans, qui fugit omnes voluptates evadit agrestis, ac insensatus, sed temperantia corrumpitur tum

tum per intemperantiam, tum per insensibilitatem; ergo &c.

6 Probatum jam secunda pars, quod virtutes acquisite inclinant ad actiones similes iis, à quibus generantur, hoc est ad actiones medias inter excellus, ac defectus. Sicut enim robor, quod est virtus corporis, acquiritur multo cibo, & multo labore, sic robustus potest sumere multum cibi, ac multum laboris tolerare; ergo proportionale quid accidit in virtutibus animi. Sicut enim abstinendo quis à voluptatibus gustus, & tactus evadit temperans, sic postquam evasit temperans, potest à talibus voluptatibus abstinere: sicut assuescendo terribilia contemnere, & sustinere, evadit fortis, sic postquam evasit fortis, potest terribilia contemnere, & sustinere; ergo virtutes generantur ex operationibus mediis inter excellus, ac defectus, & per virtutes jam acquisite possumus similes actiones medias exercere.

Ostenditur virtutes morales versari circa voluptates, & tristitias, adeoque voluptatem, ac tristitiam esse signum habituum.

### Caput III.

<sup>1</sup> Signum autem habituum sit, vel voluptas, vel agriendo, quas facta subsequitur. Nam quid corporis voluptatibus abstinet, si eo ipso gaudet, temperans, si dolet, intemperans est existimandus. Qui item sustinet terribilia, & vel gaudet, vel certe non dolet, fortis, qui autem dolet, ignavus est. <sup>2</sup> Moralit enim virtus circa voluptates doloresque versatur: \* quippe cum ob voluptatem mala agamus, ob dolorem vero ab honestis abstinemus. Quapropter, ut Plato inquit, ad adolescentia ira insensuos esse oportet homines, ut ita gaudeant, & doleant, quibus gaudere, & dolere debent. Hac enim recta eruditio est.

<sup>4</sup> Præceda si virtutes circa actiones, & affectus sunt, & omnem affectum, omnem quæ actionem sequitur, vel voluptas, vel dolor,

idcirco virtus circa voluptates, & dolores versatur.

<sup>5</sup> Inducant id punitiones, quæ per dolores adhibentur. Sunt enim medicationes quædam. At medicationes per contraria fieri consueverunt.

<sup>1</sup> Postquam Aristoteles explicavit, quales sint actiones, à quibus causantur habitus virtutum, explicat, quodnam sit signum virtutis acquisite. Docet igitur signum virtutis acquisite, vel non acquisite esse voluptatem, ac tristitiam, quæ sequitur ex operationibus secundum virtutem. Si enim quis exercendo operationes virtutis, delectatur, signum est, quod jam acquisivit perfectum habitum virtutis; si autem non delectatur, sed tristatur, signum est, quod adhuc non acquisivit perfectum habitum virtutis. Ex. gr. si quis abstinens à voluptatibus, delectatur, signum est, quod jam est temperans; si autem non delectatur, sed tristatur, signum est, quod adhuc non est temperans: si quis pericula subit gaudens, vel saltem sine tristitia, jam est fortis; si verò pericula subiens, tristatur, adhuc non est fortis: idemque dic de aliis. Ratio est, quia tum habitus est perfectus, cum transit in aliam naturam; sed ex operationibus secundum naturam sequitur delectatio; ergo tum habitus virtutis est perfectus, cum ex operationibus secundum virtutem sequitur delectatio: cum verò sequitur tristitia, adhuc virtus non est perfecta.

<sup>2</sup> Hinc sequitur, quod cum ad virtutem moralem spectet facere, ut homo operetur honesta cum voluptate, ac sine tristitia, omnis virtus moralis versatur circa voluptates, atque tristitias, non quidem tanquam circa propriam materiam, sed tanquam circa fines actionum, vel saltem circa aliquid connexum cum actionibus bonis, aut malis.

<sup>3</sup> Quod autem virtus moralis debeat præcipue versari circa voluptates, ac tristitias,



sticias, probatur multipliciter. Primo virtus moralis, cum debeat facere hominem bonum, ac bene operantem, debet præcipuè versari circa id, propter quod homines malè operantur, & omittunt actiones honestas; sed homines malè operantur propter voluptatem, omittunt autem actiones bonas, & honestas propter tristitiam, quæ ex ipsis consequitur, ergo &c. Ideo rectè dicebat Plato homines ab adolescentia ita esse instituendos, ut gaudeant, ac tridentur, quibus oportet. Hæc enim est recta educatio, per quam instituuntur ad virtutem, cujus præcipuum munus est facere, ut homines delectentur quibus oportet, hoc est actionibus honestis, ac doleant quibus oportet, hoc est actionibus pravis, atque honestis.

4 Secundo: omnis virtus moralis versatur circa operationes, & affectus, seu passiones; ex. gr. iustitia versatur circa actiones vendendi, emendi &c. in quibus datur iustum, ac iniustum, atque disponit ad faciendas actiones, iustas, vitandas iniustas; mansuetudo versatur circa affectum iræ, ac disponit ad irascendum, quādo oportet, & prout oportet; sed ex actionibus, atque affectibus sequitur dolor, atque tristitia, eo pacto, quo iratus gaudet de sumptione vindictæ, quam appetit, tristatur autem, cum accidit aliquid contrarium appetitui; ergo virtus moralis versatur etiam circa voluptates, ac tristitias, & disponit ad gaudendum, vel dolendum prout oportet.

5 Tertio: non solum & de ægritudinibus corporis, sed etiam de ægritudinibus animi verum est, quod contraria contrariis curantur: & quia homines peccant ex appetitu voluptatis, ideo omnes pænæ sunt tristes, & consistunt vel in subtractione delectabilium vel in inflictione doloriferorum, sed virtus debet asserre remedium pravis inclinationibus, ergo virtus debet versari circa voluptates, ac tristitias, faciendo, ut omittamus voluptates, quas

oportet omittere, ac subeamus tristitias, quas oportet subire.

6 Præterea, quemadmodum etiam prius diximus, omnis anima habitus ad ea, & circa ea naturam suam habet, à quibus deterior fieri, & melior consuevit. At per voluptates, & ægritudines prævi habitus sunt, dum persequuntur, aut fugiunt homines, aut quas non debent, aut quando non debent, aut quemadmodum non debent, aut quot aliis modis à ratione talia prescribuntur. Unde etiam desinientes virtutes nonnulli impassibilitates, tranquillitatesque esse quasdam eas asserunt, non tamen rectè, quia absolute dicunt, neque addunt, ut oportet, & quando, & cetera, quæ adiunguntur. Talis igitur virtus esse circa voluptates, & dolores facilius quadam ponitur, quæ optimas res agat: vitium autem contrarium.

7 De iisdem autem etiam inde esse manifestum poterit, quod cum tria sint, quæ in electionem, tria item quæ in repudiationem cadunt, honestum, utile, & iucundum, & tria contraria, turpe, inutile, & molestum, circa omnia hæc bonus vir rectè agit, malus vero peccat, ac præcipuè circa voluptatem. Nam & communis hæc est animalibus, & omnia, quæ in optionem veniunt, consequitur, quippe cum tam honestum, quam utile, iucundum, ac voluptuosum videatur.

8 Adde quod ab infantia ipsa voluptas in omnibus nobis inolevit, ut difficile sit affectum ejusmodi vita nostra penè incorporatum, atque imbitum extergere.

6 Quarto: omnes habitus morales versantur circa ea, propter quæ efficimur boni, vel mali; sed efficimur boni, vel mali propter voluptates, & tristitias; omnis enim, qui sit malus, sit malus quia persequitur voluptates, quas non oportet, vel fugit tristitias, quas non oportet, non parendo prescripto rationis; ergo virtutes debent versari circa voluptates, ac tristitias. Ideo Stoici dixerunt virtutes esse quasdam impassibilitates, & quietes, seu cessationes ab affectibus: sed in hoc erraverunt. Neque enim virtutes auferunt omnes affectus, sed solum inordinatos. Ex. gr. mansuetudo non facit, ut homo nunquam irascatur, sed

facit

facit, ut non irascatur, quando non oportet irasci, & ut irascatur, quando oportet irasci; ergo virtus versatur circa voluptates, & tristitias, & facit, ut bene delectemur, & bene tristemur: vitium è converso facit, ut male delectemur, & male tristemur.

7 Quinto omnis virtus moralis consistit in hoc, ut bene appetamus, ac fugiamus: omne vitium consistit in hoc, ut male appetamus, ac fugiamus; sed tria sunt genera bonorum, quæ possumus appetere, honestum, utile, jucundum, tria sunt genera malorum, quæ possumus fugere, inhonestum, nocivum, molestum; ergo omnis virtus consistit in hoc, ut tria genera bonorum bene appetamus, ac tria contraria genera malorum bene fugiamus; sed voluptas est communissimum bonorum, cum sit communis etiã brutis animalibus, & cum includatur in aliis duobus bonorum generibus, siquidem omne honestum, & utile videtur jucundum, cum non è converso omne jucundum sit honestum, aut utile; ergo virtus, ac vitium præcipuè versantur circa bonum jucundum.

8 Sexto: virtus moralis circa illam passionem debet præcipuè versari, quam difficillimum est compescere; sed appetitum voluptatis difficillimum est compescere, quia cum sit nobis innatus ab ipsis incubulis, quodammodo transivit in naturam; ergo &c.

9 Quin etiam ad regulam voluptatis, & doloris assimes dirigere alii magis, alii minus consuevimus, ut propterea præsentem tractationem circa hæc versari necesse sit. Non enim parum ad actiones facit, bene ne, an male gaudeamus, aut doleamus.

10 Præterea voluptati repugnare difficillius est, quam ira, ut Heraclitus inquit: ut circa id, quod difficillius est, semper, & ars, & virtus versatur. Quod enim bene sit, melius in eo est.

11 Quare propter hoc etiam circa voluptates, & dolores totam negotium, & moralis, & civilis versabitur. Qui enim bene his utitur, bonus qui male, erit malus, Virtutem igitur cir-

ca voluptatem, & dolorem versari, ab isdem quo, à quibus sit, & augeri, & corrumpi, cum scilicet non eodem modo existant, nec non circa eadem operari, ex quibus ortum habet, satis dictum sit.

9 Septimo: circa illud præcipuè debet versari virtus moralis, quod est præcipuum motivum, à quo homines in suis electionibus regulantur; sed præcipuum motivum, à quo homines in suis electionibus regulantur, est voluptas, atque tristitia, libenter enim eligunt actiones jucundas, ilibenter eligunt actiones tristes; ergo virtus præcipuè debet versari in hoc, ut faciat nobis jucundas actiones honestas, & ut faciat tristes actiones inhonestas. Sic enim fiet, ut eligamus honestas, fugiamus inhonestas.

10 Octavo demum: virtus, sicut etiam ars, debet præcipuè versari circa id, quod est præstantius; sed præstantissimum est moderari appetitum voluptatis, ergo &c. Probatior minor, quia illud est præstantius, quod est difficilius, sed difficillimum est compescere appetitum voluptatis, ideoque Heraclitus dixit, difficilior esse repugnare voluptati, quam ira, licet affectus iræ sit vehementissimus, ergo &c.

11 Totum igitur negotium virtutis, ac philosophiæ moralis consistit in hoc, ut bene disponamur circa voluptates, ac dolores. Qui enim bene disponitur circa hæc, adeoque gaudet, & dolet quibus oportet, bonus est; qui male disponitur, adeoque gaudet, & dolet quibus non oportet, malus est. Concludit Aristoteles, epilogando dicta. Dictum est enim virtutem præcipuè versari circa voluptates, ac tristitias. Dictum est virtutem augeri per actus similes iis, ex quibus generatur, corrumpi verò per actus contrarios. Dictum est etiam virtutē efficere actus similes iis, ex quibus est generata.



Quo pacto operantes secundum virtutem possimus virtutem acquirere. Caput IV.

**D**ubitaret autem quispiam, quo modo dicamus iustos iusta agendo, temperantes temperantes effici oportere. Nam si agunt iam iusta, & temperantia, iusti iam sunt, & temperantes, sicut si grammatica, & musica, grammatici, & musici iam sunt.

**2** An neque in artibus ita res se habet, quippe cum possit grammaticum quippiam aliquis facere, vel ex fortuna, vel alio suggerente? Tunc tamen erit grammaticus, si & grammaticum aliquid, & grammaticus faciet, hoc est ex grammatica arte, quam in ipso est.

**1** **Q**uia Aristoteles docuit virtutes causari ex operationibus, ita ut homo iusta agens, fiat iustus, temperata agens, fiat temperans, opponit contra doctrinā traditam sequentem dubitationem. Non potest quis iusta agere, nisi ante sit iustus, nec temperata agere, nisi ante sit temperans, ergo impossibile est, ut quis iusta agens fiat iustus, vel temperata agens fiat temperans, cum antecederet supponatur iustus, aut temperans. Probat ut antecedens: non potest quis facere opus grammaticum, vel musicum, nisi ante sit grammaticus, vel musicus, idemque dic de ceteris artibus, ergo &c.

**2** Respondet Aristoteles primo negando, quod opus artis non potest fieri, nisi ab artifice. Potest enim contingere, ut aliquis, etiam si non sit grammaticus, adhuc faciat opus grammaticum casu, vel alio docente, quomodo debeat operari, ergo etiam potest aliquis facere opus iustum, etiam si non sit iustus; ergo sicut ad hoc, ut aliquis sit grammaticus, non sufficit, ut faciat opus grammaticum, sed requiritur, ut faciat opus grammaticum grammaticè, hoc est secundum artem grammaticam, sic ad hoc, ut quis sit iustus, non sufficit, ut faciat opus iustum, sed requiritur, ut faciat opus iustum iustè, hoc est secundum virtutem iustitiæ.

**3** Præterea neque simile hoc est in artibus, & virtutibus. Quia enim ab artibus fiunt, id in seipsis habent, quod bene effecta sint: satis siquidem illud est, ut quoquo modo efficiantur. Quia vero secundum virtutes fiunt, non si aliquo modo ipsa sese habeant, continuo iuste, & temperanter aguntur, sed si etiam qui agit, aliquo modo affectus agat: primum quidem, si sciens deinde, si eligens, atque eligens propter ipsa, tertio, si stabili, atque immutabili affectu pradius agat. Hac vero ad alias artes consequendas connumerari non solent, sed ipsa sola cognitio sufficit. Ad virtutes autem cognitio parum, vel nihil valet, reliqua non parum, sed multum. ac totum conferunt, quippe quæ ex eo etiam comparentur, quod sapè iusta, & temperantia aguntur. Res igitur iusta, & temperantes dicuntur, cum fuerint tales, quales vir iustus, vel temperans ageret, iustus vero vir, & temperans est, non qui hac agit, sed qui etiam ita agit, ut iusti & temperantes solent. Restat igitur ex eo, quod iusta agit iustus, & ex eo, quod temperantia temperans fieri dicitur: non agendo autem, ne futurum quidem esset, ut bonus quispiam euaderet. Plerique tamen cum hæc non agant, ad disputationem confugiunt, putantque ita se philosophari ac probos futuros: qui sanè perinde faciunt, atque agrotantes, qui cum medicos, diligenter audiant, nihil tamen eorum, quæ ab ipsis mandantur, efficiunt. Sicut igitur neque illi corpore unquam bene valebunt, dum ita curantur, sic neque isti animo, dum ita philosophantur, bene habebunt.

**3** Respondet secundo disparitatem esse inter virtutes, & artes. Ut enim opus artificiosum sit bene factum, sufficit, ut bene se habeat in se ipso: siquidem finis artis est facere opus bonum bonitate existente in ipso opere: at ad hoc, ut opus morale sit bene factum, non sufficit, ut opus bene se habeat, sed requiritur, ut ipse operans bene se habeat: siquidem opus morale debet facere bonum operantem; ergo ut quis iustè, & temperatè agat, debet ipse certo modo se habere in agendo. Iam ut certo modo se habeat, primo debet operari scienter; secundo debet operari eligens opus bonum, quia bonum est; tertio debet operari animo firmo, & immutabili sic semper operandi. Ex. gr. ad hoc, ut quis iustè opereatur, non sufficit, ut faciat iusta, sed requiritur, ut faciat iusta

justa scienter; eligens actiones justas, quia justæ sunt, & habens firmam, & constantem voluntatem semper justa agendi. E converso ut quis operetur artificiosè, sufficit, ut operetur ex scientia, non autem requiritur, ut amet, aut eligat opus artificiosum propter ipsius bonitatem, vel ut habeat animum semper sic operandi; ergo scientia, quæ unicè requiritur ad artem, parum conducit ad virtutem, cujus perfectio tota pene consistit in perfectione electionis, ac voluntatis, ut explicatum est. Patet igitur, quod ad hoc, ut quis justa agat, non supponitur esse justus, adeoque potest justa agendo acquirere virtutem, per quam deinde agit justa justè: idemque dic de cæteris virtutibus. Actiones justæ, ac temperatæ sunt, quæ sunt tales, quales faceret vir justus, ac temperatus: Atustus, & temperatus est, qui non solum agit justa, & temperata, sed etiam sic agit, ut agunt justi, ac temperati; Rectè igitur dictum est, quod qui justa agit, fit justus, qui temperata agit, fit temperans. Qui enim hæc non agit, nunquam fiet, justus, aut temperans. Hinc redarguitur error eorum, qui cum velint evadere boni, loco asuescendi ad faciendos actus bonos, convertunt se ad philosophandum de virtutibus, ac vitiis, ac putant se sic evadere bonos, Hi enim sunt similes ægrotis, qui audiunt quidem diligenter medicos, sed nihil faciunt eorum, quæ præcipiuntur à medicis. Sicut enim ægrotus non curatur audiendo medicum, sed faciendo quæ medicus præcipit, sic nemo evadit bonus audiendo philosophos morales, sed exercendo se in actibus bonis, & honestis, prout philosophi morales præscribunt.

Utrum genus virtutis moralis sit passio, potentia, vel habitus. Caput V.

<sup>1</sup> Post hæc autem quid sit ipsa virtus, considerandum est.

<sup>2</sup> Quoniam igitur tria sunt, quæ in anima efficiuntur, effectus, facultates, habitus, aliquid ex iis esse virtutem necesse est. Affectus autem voco cupiditatem, iram, exardescentiam, timorem, fiduciam, invidiam, gaudium, amicitiam, odium, desiderium, emulationem, misericordiam, ea denique omnia, quæ voluptas, vel dolor consequitur.

<sup>3</sup> Facultates vero, seu potentias eas, quibus idonei esse dicimur, ut his omnibus afficiamur: id est quibus vel irasci, vel dolere, vel miseriari possimus.

<sup>4</sup> Sed habitus eos appello, quibus vel bene, vel male ad affectus nos habemus, ut ad irascendum, si vehementer, aut remisse, male, si mediocriter bene. Similimodo ad reliqua.

<sup>1</sup> Postquam Aristoteles egit de causa virtutis moralis, agit de essentia, ac definitione virtutis moralis: & quia definitio constat ex genere, ac differentia, ideo primo investigat genus virtutis moralis: secundo addita differentia construit integram definitionem.

<sup>2</sup> Virtus moralis est in anima, & est principium disponens ad operandum; sed tria ita sunt in anima, ut sint principia disponentia ad operandum, passiones nimirum, potentia, & habitus; ergo virtus moralis est in genere, vel passionis, vel potentia, vel habitus. Ut decidamus in quo sit horum trium generum, debemus hæc tria genera aliquialiter declarare. Passiones, portio propriè, & strictè non dicuntur operationes potentiarum apprehensivarum, neque operationes voluntatis, sed actus solius appetitus sensitivi. Iam in appetitu sensitivo dividitur duplex pars, concupiscibilis nimirum, & irascibilis. Concupiscibilis est, quæ fertur in bonum secundum se; irascibilis quæ fertur in bonum arduum ergo passiones dividuntur pro-



portionaliter in passiones irascibilis, & concupiscibilis. Sunt igitur passiones concupiscentia, seu cupiditas, ira, timor, audacia, invidia, gaudium, amor, odium, desiderium, zelus, seu emulatio, & misericordia, & universaliter omnes affectus, ad quos sequitur voluptas, aut dolor.

3 Potentie sunt, per quas possumus suscipere dictas passiones, per quas nimirum possumus dolere, irasci, misereri &c.

4 Habitus sunt, per quos bene, vel male nos habemus ad passiones: ex. gr. per quos bene, vel male sumus dispositi ad irascendum. Si enim sumus dispositi ad nimis, vel parum irascendum, male sumus dispositi: si sumus dispositi ad irascendum mediocriter, & prout oportet, bene sumus dispositi.

5 Affectus igitur, neque ipsa virtutes, neque ipsa vitia sunt. 6\* Nam neque ex illis boni, vel mali dicimur, sed ex virtutibus, aut vitiis: 7\* neque ex illis laudari, aut vituperari consuevimus. Non enim qui timet, aut irascitur, laudatur: 8\* neque qui irascitur absolute, vituperatur, sed qui quodammodo ita afficitur. Sed ex virtutibus, & vitiis, & laudamur, & vituperamur.

9 Præterea irascimur, & timemus sine electione: virtutes vero sunt electiones quadam, aut non sine electione existunt. Ad has, ex affectibus moveri dicimur: ex virtutibus vero, & vitiis non moveri, sed quodam modo disponi.

10 Propterea neque facultates, & potentie sunt, quippe cum neque boni, neque mali ob id dicamur, quod absolute agere possimus, neque laudemur, aut vituperemur.

11 Adde quod facultate prædici, & potentes natura sumus, boni aut mali, sicut superius diximus, natura minime efficiuntur. Si ergo virtutes, neque affectus sunt, neque facultates, habitus necessarij sunt. Quid igitur sit virtus genere, ita dictum est.

5 Dicendum igitur, quod virtus nec est in genere passionis, nec in genere potentie, adeoque est in genere habitus.

6 Quod non sit in genere passionis, probatur primo, quia secundum virtutem

dicimur boni, vel mali; sed secundum passiones non dicimur absolute boni, vel mali: nemo enim dicitur absolute bonus, vel malus, quia habeat passionem iræ, vel misericordiae &c; ergo &c.

7 Secundo ratione virtutum laudamur, ac vituperamur; sed ratione passionum neque laudamur, neque vituperamur: nam nemo laudatur ex eo, quod timet, vel irascitur, neque vituperatur ex eo, quod irascitur utcumque, sed ex eo, quod taliter irascitur, puta plus, vel minus, quam oportet; ergo &c.

8 Tertio irascimur, accitemus etiam sine electione; sed virtutes vel sunt electiones, vel non operantur sine electione; ergo &c.

9 Quarto passiones sunt quidam motus, ideoque dicimur passionibus moveri; sed virtutes non sunt motus, sed dispositiones, ideoque non dicimur moveri, sed solum disponi virtutibus; ergo virtutes non sunt passiones, adeoque passio non est genus virtutis.

10 Quod virtus neque sit in genere potentie, probatur dupliciter. Primo nemo est bonus, vel malus, laudabilis, vel vituperabilis ex eo, quia potest timere, vel irasci; sed per virtutes efficiuntur simpliciter boni, vel mali; ergo &c.

11 Secundo potentias habemus à natura: ex natura enim possumus irasci, vel timere, sed nemo est simpliciter bonus, vel malus ex natura, ergo virtutes non sunt potentie. Cum ergo genus virtutis neque sit potentia, neque passio, sequitur, quod genus virtutis est habitus, adeoque virtus est in genere habitus.

De differentia, ac definitione virtutis, & de duplici mediocritate. Cap. VI.

1 Oportet autem, ut non solum ita dicamus, habitum esse virtutem, sed qualisnam habitus ea sit, quoque explicemus.

2 Di-

2 Dicendum est igitur omnem virtutem, & ipsum id cuius est virtus, bene affectum reddere, & opus eius bene efficere. Exempli gratia, oculi virtus, & oculum ipsum, & opus ipsius bonum facit, quippe cum oculi virtutes sint, ut bene inspiciamus. Simili modo equi virtus, & equum ipsum primum efficit, & ad cursum, gestandumque fessorem, ac sustinendos hostes idoneum. Quod se in omnibus ita se habet res, virtus quoque hominis nihil aliud erit, quam habitus, ex quo, & bonus homo ipse efficietur, & bene opus suum reddet.

3 Quomodo autem id fiet, & antea diximus, & nunc etiam esse manifestum poterit, 4 \* si qualis sit natura ipsius virtutis contemplemur.

5 In omni igitur re continua, ac divisibili, aliud plus, aliud minus, aliud aequale accipere possumus, atque hoc vel quantum ad ipsam rem attinet, vel quantum ad nos. Aequale autem inter excessum, & defectum medium quiddam est. Ac rei quidem medium id dico, quod ab utroque extremo aequo distat, estque unum, & idem omnibus. Quantum vero ad nos, quod neque modum excedit, neque deficit, idque non unum, & idem apud omnes est. Verbi causa, si decem plura sunt, & duo pauca, sex media accipiunt quantum ad rem, quippe quae ex aequo, & superent, & superentur: id quod secundum arithmetice rationem medium est: Quantum ad nos vero non ita est accipiendum. Non enim si alicui decem minas comedere multum est, duas parum, sex ei alipta comedendas precipiet. Nam fortasse id quoque ei, qui sumptuosus sit, erit vel nimium, vel parum: Miloni quidem parum, nimium autem ei, qui exercitationem incipiat. Idem in cursum, & lucta considerandum est.

1 **A** Signato genere, debemus assignare differentiam virtutis, ut ex differentia generi adjuncta colligatur tota definitio virtutis moralis:

2 Virtus moralis est virtus hominis propria; ergo ut intelligatur, qualis habitus sit, debet universum explicari, qualis sit virtus propria uniuscuiusque rei. Virtus propria uniuscuiusque rei videtur consistere in hoc, ut faciat bonum habentem, et opus ipsius bonum reddat. Ex. gr. virtus oculi facit oculum bonum, & facit ut bene videat; virtus equi facit equum bonum, & facit, ut sit idoneus ad bene faciendas operationes equi, hoc est ad bene

currendum, ad bene gestandum equit enim, ad sustinendum hostem in bello &c; ergo proportionaliter virtus hominis propria est, quae facit hominem bonum, & facit, ut bene exerceat operationes humanas; sed tum homo bene operatur, cum operatur conformiter ad suam naturam, quae est rationalis, hoc est conformiter ad rectam rationem; ergo virtus moralis est, quae facit, ut homo operetur conformiter ad rectam rationem.

3 Sed adhuc superest explicandum, qualis debeat esse operatio hominis, ut sit bona, hoc est conformis rectae rationi. Dictum est cap. 2. num. 4. quod ut operatio hominis sit bona, debet esse media inter excessum, & defectum; ergo virtus debet facere operationem median inter excessum, ac defectum. Hoc ipsum potest amplius explicari, & probari, tum ex ipsa natura virtutis moralis, tum ex differentia boni, & mali.

4 Ut igitur ex ipsa natura virtutis moralis pateat, quod virtus moralis eligit medium, & versatur circa medium, praemittendum est primo, in quibus rebus datur medium: secundo quid, & quotuplex sit medium.

5 In omni genere rerum continuarum, ac divisibilium, in quo sumi possunt duo extrema, quorum alterum sit excedens, seu majus, alterum deficiens, seu minus, potest etiam sumi medium, quod est minus excedente, & majus deficiente. Hoc medium potest esse duplex. Alterum est medium quoad rem ipsam, alterum est medium quoad nos. Medium quoad rem ipsam est, quod aequo distat ab utroque extremo, ita ut quantum exceditur à majore, tantumdem excedat minus. Hoc autem respectu omnium est unum, & idem. Ex. gr. si in genere numeri decem sint multa, & duo sint pauca, datur medium, hoc est sex, quod aequo distat à multis; & paucis, à decem nimirum, & duobus. Sicut enim sex exceduntur à decem per quatuor, sic



sic excedunt duo per quatuor. Hoc medium habet cum extremis proportionem arithmeticam, quia quantum exceditur à majori extremo, tantum excedit minus extremum. Medium respectu nostri est, quod neque excedit, neque deficit à debita proportionem ad nos. Ex. gr. datur cibus excedens, & cibus deficiens, & datur cibus medius, & æqualis. Hic cibus medius non consistit in medio rei, ita ut debeat tantumdem distare ab excedente, & deficiente. Neque enim sequitur, ut si comedere decem mensuras cibi est nimium, comedere duas mensuras est parum, comedere sex mensuras sit mediocriter comedere. Potest enim contingere, ut adhuc comedere sex mensuras sit nimium, vel parum, imo potest contingere, ut quod respectu unius est comedere nimis, respectu alterius sit comedere parum, respectu alterius sit comedere mediocriter. Ex. gr. respectu Milonis, de quo narratur, quod solebat comedere bovem integrum, comedere decem mensuras erit comedere parum, respectu alterius erit comedere nimis, respectu alterius erit comedere moderate. Medium igitur quoad nos non est idem respectu omnium, sed illud est medium respectu uniuscujusque, quod debite proportionatur illi, ita ut neque excedat, neque deficiat. Quod diximus de cibo, proportionaliter dicendum est de exercitio &c. Idem enim exercitiū, quod respectu unius est nimium, respectu alterius est parum, respectu alterius est mediocriter.

6 Ita igitur unusquisque scientia alicujus participans, excessum, & defectum fugiens, medium querit, atque eligit, ac medium quidem non rei, sed quod quantum ad nos medium est. Quod si omnis scientia ad medium spectans, atque ad ipsum sua opera dirigens, ita opus bene absolvit, ut de bene absolutis operibus illud dici consueverit, ut neque demi, neque addi quicquam posse fateamur, quasi excessus, & defectus, quod bene est, corrumpat, mediocritas conservet; si boni igitur artifices ut nunc dicebamus, ad hoc spectantes operantur; virtus

vero omni arte exactior est, & melior, quemadmodum etiam natura, efficitur proculdubio, ut ea medii conjunctrix, ac collimatrix sit. De morali loquor. Hac enim circa affectus, & actiones versatur, in quibus excessus, & defectus, & medium est, ut & timeat, & confidat aliquis, cupiat, & abhorreat, irascatur, & misereatur, ac demum lateatur, & doleat magis, & minus, atque utraque hac non bene. Non quando oportet, & ob qua, & erga quos. & ejus causa, & ut oportet, hac facere, medium est, atque optimum, id quod est ipsius virtutis. Simili modo circa actiones est excessus, & defectus, & medium. At virtus circa affectus, actionesque versatur, in quibus excessus peccat, defectus vituperatur, medium vero, & laudem, & rectam executionem consequitur. Hac autem utraque ad virtutem pertinent, Mediocritas igitur quadam virtus erit, cum medii ipsius conjunctrix, collimatrixque sit.

7 Præterea peccare multis modis possumus: malum enim est infiniti, ut Pythagorici conjectabant, bonum autem finiti: recte agere vero uno modo tantum licet. Atque idcirco illud facile, hoc difficile est. Facile siquidem est à scoppo aberrare, sicut ipsum attingere difficile. Ob id igitur excessus, & defectus viti est, virtutis mediocritas. Nam, Simpliciter bonus est, sed malus omnimode.

6 Hoc præmissis, sic ostenditur, quod virtus moralis versatur circa medium. Omnis scientia, & ars in suis operibus præcipit, & prosequitur medium, & prohibet, ac fugit extrema: ex. gr. gymnastica in ordine ad suum finem præcipit mediocrem cibum, & mediocriter exercitium, ac prohibet extrema, hoc est ne comedatur plus, aut minus æquo: futoria præcipit calceum mediocrem, ac pedi proportionatum, prohibet, ac vitat calceum pede majorem, aut minorem, idemque dic de cæteris artibus: perfectio autem operis artificiosi consistit in hoc, ut attingat medium, ac proinde neque excedat, neque deficiat, ideoque ad laudanda opificia dicimus, quod nihil potest ipsi addi, neque demi; sed virtus est exactior, ac præstantior omni arte, sicut etiam natura præstantior est arte; ergo à fortiori virtus moralis

est coniectatrix medii, & eligit mediocritatem, in qua consistit bonitas, & perfectio, vitat autem excessus, ac defectus; sed virtus moralis versatur circa actiones, atque affectus, seu passionibus, tanquam circa propriam materiam, in actionibus autem, atque affectibus dari potest nimium, parum, & mediocre, ergo virtus eligit mediocre in actionibus, atque affectibus, vitat autem nimium, & parum. Probatur, & explicatur assumptum: potest enim contingere, ut quis irascatur magis, aut minus, quam oportet, vel quod mediocriter irascatur, & prout oportet; ut magis, aut minus timeat, quam oportet, vel quod timeat mediocriter, & prout oportet; ut confidat, averseatur, delectetur, aut tristetur magis, aut minus, quam oportet, vel prout oportet; potest demum contingere, ut quis irascatur, (idemque dic proportionaliter de aliis affectibus) quando non oportet, vel quibus non oportet, vel cujus gratia non oportet, vel modo, quo non oportet &c. ergo virtus in his omnibus eligit medium, & optimum, quod consistit in hoc, ut neque excedamus, neque deficiamus, sed omnia faciamus prout oportet. In actionibus etiam potest dari excessus, ac defectus, eo pacto, quo potest quis nimium, vel parum comedere, nimium vel parum punire peccantem &c. ergo virtus eligit medium in actionibus, & affectibus, seu passionibus, in quo medio consistit bonitas moralis, adeoque virtus est quaedam mediocritas, in quantum accipit, atque eligit medium.

7 Iam hoc ipsum, quod nimirum virtus eligit medium, potest etiam probari ex differentia boni, & mali. Malum à Pythagoricis reducitur ad infinitum, bonum ad finitum, quia peccare possumus pluribus, imo infinitis modis, bonum autem facere possumus uno modo, eo pacto, quo multis modis possumus jactando sagittam aberrare à signo, unico modo possumus signum attingere: ex quo oritur, ut sicut facile est

aberrare à signo, difficillimum est signum attingere, sic facile sit peccare, difficillimum sit bene agere; sed multis modis possumus excedere, ac deficere, unico modo possumus attingere medium inter excessum, ac defectum; ergo merito excessus, ac defectus tribuuntur vitiis, at hoc, quod est medium, ac veluti signum attingere, tribuitur virtuti.

8 Virtus igitur est habitus electivus in mediocritate quantum ad nos consistens, quæ quidem mediocritas ratione præfinita sit, atque ita, ut prudens præfiniret.

9 Mediocritas autem duorum vitiiorum, alterius per excessum, alterius per defectum, atque eo etiam, quod vitia alia deficiunt ab eo, quod fieri debet, alia exuperant, & in affectibus, & in actionibus, virtus vero medium, & invenit, & eligit. Quapropter substantia quidem, & ratione, quæ quid sit res exponit, mediocritas: quantum ad optimum autem spectat, & quod bene se habet, extremitas virtus est.

8 Explicata differentia virtutis moralis, inferit Aristoteles ejus definitionem. Virtus moralis est habitus electivus in mediocritate quoad nos consistens, quæ quidem mediocritas ratione sit definita, atque ita ut prudens determinaret. Hæc definitio explicat genus virtutis moralis, quod est habitus, & ejusdem differentiam. Et quia differentia habituum desumuntur ex actibus, ad quos principaliter ordinatur, actus autem specificantur ab objectis, objecta proponuntur per aliquam regulam, ideo hæc definitio explicat actum, objectum, & regulam virtutis. Actus præcipuus virtutis est electio, ideoque dicitur, quod virtus est habitus electivus. Objectum electionis virtuosæ est medium quoad nos, ideoque additur, quod virtus est habitus electivus in mediocritate consistens. Regula proponens hoc medium est ratio, ideoque dicitur, quod hæc mediocritas ratione est præfinita. Ratio demum potest esse vel erronea, qualis est in imprudente, vel recta, qualis est in prudente, ideoque additur ultima



aima particula definitionis, quæ est *prout determinaverit ipse prudens*.

9 Iam ex duobus capitibus virtus est mediocritas. Primo est mediocritas, quia constituitur inter duo vitia, quorum alterum peccat per defectum, alterum per excessum. Ex. gr. liberalitas dicitur mediocritas, quia est media inter prodigalitatem, quæ peccat per excessum, & avaritiam, quæ peccat per defectum. Secundo est mediocritas, quia invenit, & eligit in actibus, atque affectibus medium inter excessum, ac defectum, eo pacto, quo mansuetudo eligit medium inter hoc, quod est *nimis*, vel *parum irasci*, liberalitas eligit medium inter hoc, quod est *nimis*, vel *parum dare*. At licet virtus ex sua essentia sit mediocritas, adhuc in aliqua ratione est extremum. Si enim considerentur ista duo, quæ sunt *bonum*, & *malum*, virtus non est in medio inter bonum, & malum, sed est in altero extremo, hoc est in extremo boni.

10 Neque tamen omnis actio, omnisque affectus mediocritatem admittit. Nonnulli enim sunt affectus, qui statim, vel ipso nomine cum pravitate implicantur ut malevolentia, impudentia, & invidia, & item actiones, ut adulterium, furtum, homicidium. Omnia enim hæc, & huiusmodi ita appellantur, quia non excessus ipsorum, aut defectus, sed ipsa mala sunt, ut nullo modo possit quispiam in ipsis recte agere sed peccare semper necesse sit, neque bene, aut non bene se gerat, dum quatenus, & quando, & quomodo oportet, adulterium committit, sed dum absolute unumquodque horum facit, continuo peccat. Perinde igitur est, ac si quis iniuste, ignave, intemperanterque agens ponendam esse mediocritatem, excessumque, & defectum censent. Nam hoc modo exuperationis, & defectiois mediocritas, exuperationis item exuperatio, & defectiois defectio inveniretur. Quemadmodum autem temperantia, & fortitudo, nullus est excessus, aut defectus, propterea quod medium ipsum extremum etiam quodammodo est, ita neque illorum mediocritas ulla, aut excessus, aut defectus esse potest, sed utriusque agatur, peccatum est. Omnia enim neque exuperationis, aut defectiois mediocritas, neque mediocritatis exuperatio, aut defectio ulla est.

10 Rursus licet virtus eligat medium in actibus, atque affectibus, adhuc cum non omnes actus, & affectus sint capaces mediocritatis, non eligit medium inter omnes actus, & affectus. Ratio est, quia virtus eatenus eligit medium, in quantum eligit, ut actus, & affectus fiant prout oportet sine excessu, ac defectu; sed aliqui sunt affectus, & actus, qui quocunque modo fiunt, sunt mali, adeoque qui non possunt fieri ut oportet, cum oporteat, ut nullo modo fiunt; ergo virtus in his non eligit medium. Minor probatur, & explicatur: malevolentia enim, impudentia, & invidentia sunt affectus mali, & quos nullo modo fieri oportet: adulterium, furtum, homicidium &c. sunt actiones male, & quas nullo modo fieri oportet; ergo virtus circa hæc non eligit medium. Cum enim nunquam adulterium debeat fieri, virtus omnino fugit adulterium, non autem eligit adulterium, ut oportet. Confirmatur primo, quia cum iniustitia, timiditas, luxuria &c. sint defectus, & exuperantia ab eo, quod oportet, idem est dicere, quod inter hæc detur medium, & extrema, ac quod extremitas possit esse simpliciter media, vel quod ipse defectus possit deficere, ipse excessus possit excedere. Confirmatur secundo ex opposito. Sicut enim fortitudo, quia ipsa est medium, non potest excedere, neque deficere, idemque dic de aliis, sic quædam, quia ipsa sunt extrema, non possunt habere rationem medii à virtute eligendi.

Explicatur magis in particulari, quo pacto singulæ virtutes sint quædam mediocritates inter excessum, ac defectum. Cap. VII.

1 A T vero non oportet, solum universaliter hæc dicere, sed particularibus etiam accommodare. Quæ enim de actionibus sunt

disputationes, si universaliter tractantur, communiores, si particulariter, veriores sunt. Circa particularia enim actiones versantur, quibus constantia esse debent, quæ dicuntur. Sumenda igitur hæc ex descriptione sunt.

2 Circa timores quidem, & fiducias mediocritas fortitudo est. Eorū vero, qui excedunt, ille qui in trepiditate excedit, vacat nomine: multa enim sunt, quæ nomen non habent: qui confidendo exuperat, audax est: at qui & in timendo exuperat, & in confidendo deficit, is est ignarus.

3 Circa voluptates vero, & agridudines nō omnes, sed corporales, atque eas maxime, quæ in tactu existunt, circa agridudines autem minus, mediocritas temperantia est, excessus intemperantia. At quia non admodum inveniri confecerunt, qui in voluptatibus deficiant, ideo nec nomen aliquod huiusmodi homines adepti sunt, sed stupidi appellantur.

**I**NON satis est tradere doctrinam moralem in universali, sed oportet illam applicare particularibus. Ratio est, quia doctrina universalis est quidem communior, sed particularis est verior, tum quia doctrina universalis verificatur ratione particularium, tum quia doctrina universalis in materia morali non est vera semper, sed plerumque, cum versetur circa materiam contingentem, ideoque per doctrinam particularem debet applicari particularibus, in quibus verificatur. Confirmatur, quia actiones versantur circa singularem; ergo doctrina moralis, quæ traditur in ordine ad agendum, debet applicari particularibus, quia per hoc perfectius dirigit ad agendum. Cum igitur dixerimus in universali virtutem esse mediocritatem inter excessum, ac defectum, & esse electivam mediū, debemus hoc ipsum magis in particulari explicare, descendendo ad singulas virtutes.

2 Primò fortitudo est mediocritas quædam inter timores, & audacias: Vitium quod excedit in non timendo caret nomine, sed posset vocari nimia intimiditas, & qui eo vitio laborat, posset vocari nimis intimidus. Vitium, quod excedit in audacia,

do, vocatur audacia, & qui eo vitio laborat, vocatur audax. Vitium, quod excedit in timore, deficit in audacia, vocatur timiditas, & qui eo vitio laborat, dicitur timidus.

3 Secundo mediocritas circa voluptates communes belluis, quales sunt voluptates gustus, & venereorum, & consequenter inter tristitias resultantes ex privatione talium voluptatum, vocatur temperantia; excessus vocatur intemperantia; defectus, per quem quis prosequitur tales voluptates minus, quam oportet, est inordinatus, quia raro solet dari, sed posset vocari stupiditas, seu insensibilitas.

4 Circa dationem, acceptionemque pecuniarum mediocritas est liberalitas, excessus, & defectus prodigalitas, & illiberalitas, seu avaritia, in quibus contrario modo excedunt, & deficient homines. Prodigus enim in largiendo excedit, in accipiendo deficit, avarus contra excedit in accipiendo, in dando deficit. Ac de his quidem nunc figura quadam, ac summam dicimus, hæc ipsa brevitate contenti: postea accuratius de iisdem pertractabimus, ac definemus.

5 Iam circa pecunias alia quoque sunt dispositiones, & quibus mediocritas magnificentia est. Nam magnificus à liberali eo differt, quod ille circa parva, hic circa magna versatur. Excessus est decori impositia, seu indecorum, & ineptitudo operaria; defectus parvificentia: quæ vitia differunt etiam ipsa ab iis, quæ circa liberalitatem sunt. Quomodo vero differant, posterius dicetur.

4 Tercio mediocritas in datione, & acceptione modicarum pecuniarum, & aliorum, quæ pecuniis æstimantur, vocatur liberalitas: extremorum alterum vocatur prodigalitas, alterum avaritia. Prodigus autem, & avarus deficient, atque excedunt contrario modo. Prodigus enim excedit in dando, deficit in accipiendo; avarus deficit in dando, excedit in accipiendo.

5 Quarto sicut liberalitas est mediocritas circa modicos sumptus, sic datur alia quædam virtus, quæ est mediocritas circa



circa sumptus magnos, & vocatur magnificentia. Defectus potest vocari parvificentia: excessus potest vocari dissipatio, & effusio. Differentia inter magnificentiam, & liberalitatem, & jam est insinuata, & magis explicabitur lib. 4.

6 At vero circa honorem, & ignominiam mediocritas est magnanimitas, excessus inflatio, qua dicitur, defectus pusillanimitas.

7 Sicut autem magnificentia liberalitatem correspondere diximus, ut in eo ab illa differret, quod circa parva versatur, ita magnanimitati, qua in magno honore versatur, alia quadam virtus correspondet, cujus circa parva officium est. Fit enim, ut sicut oportet, honor appetatur, & magis etiam vel minus, quam oportet. Unde, qui in appetitione hac excedit, ambitiosus, qui deficit, inambitiosus dicitur. medius nomine vacat. Dispositiones quoque ipsae innominatae sunt, ambitiosis tantum excepta, qua ambitiositas dicitur. Hincque evenit, ut extremi de media sede decerent. Et nos quoque medium interduum ambitiosum, interdum inambitiosum vocamus, & modo ambitiosum, modo inambitiosum laudamus, Qua de causa vero id fiat, in sequentibus dicetur. Nunc autem de reliquis eo modo, quo cepimus, pertractandum est.

8 Circa iram igitur excessus, & defectus, & mediocritas quoque est: sed, cum nominibus ferè careant, medium mansuetum, mediocritatem mansuetudinem vocabimus. Ex extremis vero ille, qui excedit, iracundus sit, & vitium iracundia: qui deficit, ira vacuus, & defectus ira vacuitas appelletur.

6 Quinto: mediocritas circa honores magnos, & circa oppositas inhonorationes est magnanimitas; excessus potest vocari ventositas, seu fumositas; defectus pusillanimitas.

7 Sexto: sicut liberalitas differt à magnificentia per hoc, quod liberalitas est mediocritas circa sumptus modicos, magnificentia est mediocritas circa sumptus magnos; sic datur quaedam virtus, quae proportionaliter differt à magnanimitate per hoc, quod magnanimitas est mediocritas circa magnos honores, haec est mediocritas circa modicos honores, puta circa ho-

nores civiles. Qui igitur excedit in appetitu honorum civilium, vocatur ambitiosus, vitium autem consistens in tali excessu, vocatur ambitio: qui deficit, nomine caret, & vocari potest inambitiosus: mediocritas etiam nomine caret. Et quia extrema propter quandam propinquitatem cum medio decertant de medio, ideo mediocritati tribuimus nomen utriusque extremi, & aliquando illam vocamus laudabilem ambitionem, aliquando inambitionem.

8 Septimo: etiam circa iram datur mediocritas, & defectus, & excessus, quae solent esse innominata. Mediocrem, hoc est eum, qui irascitur sicut oportet, vocare possumus mansuetum, & mediocritatem mansuetudinem. Excedentem in ira dicimus iracundum, & vitium per excessum vocamus iracundiam. Deficiens nomine caret, ideoque potest dici nimis vacuus ira, & vitium potest dici vacuitas ira.

9 Sunt autem etiam alia tres mediocritates, quae similitudinem quandam inter se habent, sed tamen differunt. Cum enim circa sermonum, actionumque communionem omnes versentur, in eo sunt dissimiles, quod una circa verum, quod in ipsis est, alia circa jucundum negocium suum habent: quod quidem jucundum duplex, alterum in joco, alterum in omnibus vitae commerciis consistit. Dicendum igitur de his quoque est, ut magis in omnibus mediocritatem esse laudabilem perspiciamus, extrema vero neque recta, neque laudabilia, sed vituperatione digna haberi. Et his vero pleraque nomine etiam ipsa vacant. Sed tentandum tamen sicut in ceteris, nomina quoque his invenire, quo & dulcior fiat, & facilius intelligi oratio possit.

10 Circa verum igitur, qui mediocris est, verax, mediocris ipsa veritas, seu veritas nuncupetur. Fictio vero, si in majus quid, quam re vera sit, tendit arrogantia, & qui eam habet arrogans: si in minus, dissimulatio, quique ea est praeclusus, dissimulatio appelletur.

11 Circa jucundum vero, si est in joco, mediocris, facetus, & dispositio ipsa facitudo est: excessus scurrilitas, & qui ea est praeclusus, scurra: qui autem deficit, rusticus quidam, & rusticitas ipse habitus dicitur.

12 Si est in ceteris vita commercii, qui sicut debet iucundus est, amicus, & mediocritas amicitia: qui excedit, si nullius rei causa, obsequiosus, si ob utilitatem aliquam suam id facit, adulator: at qui deficit, in omnibusque injucundo se gerit, litigiosus quidam, & morosus appellatur.

9 Sequuntur alie tres mediocritates, quæ licet habeant aliquam similitudinem inter se, adhuc differunt ad invicem. Conveniunt in hoc, quod versantur circa communionem mutuam per verba, & facta: differunt autem in hoc, quod prima versatur circa veritatem in verbis, & factis; secunda, & tertia circa iucunditatem, ac delectabilitatem quamdam in iisdem: secunda quidem circa iucunditatem in jocosis, ac ludicris, tertia circa iucunditatem in seriis. De his igitur agendum, ut ostendamus mediocritates esse laudabiles, excessus, ac defectus esse vituperabiles. Et quia tum mediocritates, tum excessus, tum defectus solent carete nomine, conandum est, ut ipsis nomina imponamus, ut doctrina evadat magis dilucida, & magis clara.

10 Octavo igitur qui circa verum est mediocris, ita ut neque exaggeret, neque imminuat, est verax; mediocritas est veracitas. Qui auget, ac dicit de se majora, vocari potest jactator, ac vitium augendi vocari potest jactantia. Qui imminuit, vocari potest dissimulatio, vel ironicus, ac vitium imminuendi vocari potest dissimulatio, vel ironia.

11 Nono: qui est mediocris circa iucunditatem in jocis potest dici comis, urbanus, & facetus; mediocritas potest vocari comitas, urbanitas, atque eutrapelia: qui excedit dicitur scurra, ac vitium excessus vocatur scurrilitas: qui deficit dicitur rusticus, & agrestis, vitium verò per defectum potest vocari rusticitas.

12 Decimo: qui in seriis est iucundus mediocriter, hoc est prout oportet, dici potest affabilis, ac mediocritas est affabi-

litas: qui excedit, si nullius emolumentigratia excedit, potest dici placidus, seu blandus: qui excedit gratia alicujus emolumentis, est adulator: qui verò deficit, & in cunctis est injucundus, potest vocari difficilis, & morosus.

13 Sunt quoque in affectibus, & in iis, quæ circa affectus sunt, mediocritates quadam. Verecundia enim virtus quidem non est, sed laudatur tamen: simili modo verecundus. Nam & in his alius mediocris dicitur, alius excedens, alius deficiens. Atque excedens quidem quasi pavidus, qui in omnibus verecundatur: deficiens, qui nihil omnino veretur, impudens: mediocris verecundus appellatur.

14 Indignatio quoque invidia mediocritas est, & malevolentia, qui quidem habitus circa illam aegritudinem, & voluptatem versantur, quæ suscipitur ex iis, quæ aliis contingunt. Indignabundus enim dolore afficitur, cum aliquos prospera fortuna indigne uti videt: invidus vero hunc excedens ex omnibus dolorem percipit: at malevolus tantum à dolendo deficit, ut etiam gaudeat. Ac de his quidem alius erit disserendi locus. De iustitia quoque quia non simpliciter dicitur, postea distinguemus, ac de utraque quomodo mediocritates sint, explicabimus: de virtutibus item rationalibus simili modo.

13 Undecimo non solum in virtutibus, sed etiam in quibusdam passionibus, & affectibus mediocritas est laudabilis, excessus, ac defectus sunt vituperabiles: ex. gr. verecundia non est propriè virtus, & tamen est quidam affectus laudabilis. Qui igitur excedit, & omnia verecundatur, est pavidus: qui deficit, & nihil verecundatur, est impudens: qui mediocriter verecundatur, hic solus est laudabilis, & est verecundus.

14 Duodecimo datur etiam alia passio, quæ versatur circa dolorem, & voluptatem, per quam gaudemus, aut dolemus de iis, quæ accidunt bonis, aut malis. Qui igitur excedit, ac dolet prosperitatis omnium tum bonorum, tum malorum, est invidus, & affectus, à quo denominatur, est invidentia: qui deficit,

& non



& non solum non dolet de prosperitatibus malorum, sed etiam gaudet, est malevolus, & vitium, à quo denominatur est malevolentia: qui est medius, ac solum dolet de prosperitatibus malorum, non aulem de prosperitatibus bonorum, est laudabilis, ac dicitur indignans, & affectus, à quo denominatur, est indignatio, seu nemesis. Sed hæc magis sunt explicanda alibi, hoc est lib. 2. Rhetoricorum. Ergo patet inductione virtutes particulares esse quasdam mediocritates. Superesset, ut hoc ipsum ostenderemus de iustitia. Sed cum iustitia dicatur multipliciter, inferius lib. 5. explicabimus, quot modis dicatur, & quo pacto secundum omnes modos, quibus dicitur, sit quædam mediocritas. De virtutibus etiam intellectualibus agendum est inferius, hoc est lib. 6.

#### De oppositione virtutum, ac vitiorum. Caput VIII.

**I** Cvm tres autem dispositiones sint, duo scilicet vitia, per excessum unum, alterum per defectum, & virtus una, quæ mediocritas est, omnes omnibus quodammodo opponuntur. Extrema enim, & media, & inter se contraria sunt: media vero extremis, Nam quemadmodum æquale si minori, comparatur majus, si majori, minus evadit, ita quoque medii habitus, tam in affectibus, quam in actionibus, si ad defectus spectemus, excedunt, si ad excessus, deficiunt. Fortis enim respectu ignavi, audax, respectu audacis, contra ignavus videtur. Simili modo etiam temperans, si ad stupidum referatur, intemperans, si ad intemperantem stupidus. Item liberalis ad avarum comparatus, prodigus, ad prodigum, vero avarus. Unde efficitur, ut extremi medium ad alterum uterque expellant, & fortem quidem timidus audacem, audax timidum vocet: atque in aliis simili modo.

**2** Cum hæc igitur ita inter sese opposita sint, extremis major inter se, quamcum medio contrarietas est, quippe cum longius à se mutuo, quam à medio distent, quemadmodum magnum à parvo, & parvum à magno abest longius, quam alterutrum ab eo, quod æquale est. Adde quod nonnullis extremis cum medio esse similitudo quædam videtur, ut audacia cum fortitudine, & prodigalitati cum liberalitate: at extremis in-

ter sese maxima est dissimilitudo. Quæ vero maxime à se mutuo distant, contraria esse definiuntur: quare sit, ut magis contraria ea sint, quæ magis distant.

**E**xplicata essentia virtutis, ac vitii, agit Aristoteles de quadam proprietate virtutis, ac vitiorum, quæ est, ut ad invicem opponantur. Primo igitur ostendit, quod non solum virtus opponitur vitii, sed etiam vitia extrema opponuntur inter se: secundo probat vitia extrema magis opponi ad invicem, quam virtutibus mediis: tertio ostendit, quod ex duobus vitiiis extremis, unum solet magis opponi virtuti, quam alterum.

**I** Quoad primum: tres sunt dispositiones, quibus potest homo disponi, quarum duæ sunt vitiosæ, altera per excessum, altera per defectum, tertia est laudabilis, & est virtus, quæ est quædam mediocritas. Omnes istæ tres dispositiones sunt invicem oppositæ. Nam dispositiones extremæ, quæ sunt vitiosæ, opponuntur tum inter se, tum cum dispositione media, quæ est virtus. Ex. gr. tres sunt dispositiones circa pecunias, prodigalitas, & avaritia, quæ sunt extrema vitiosa, & liberalitas, quæ est media inter prodigalitem, & avaritiam. Omnes istæ tres dispositiones sunt oppositæ. Nam prodigalitas, & avaritia opponuntur tum inter se, tum cum liberalitate. Quod prodigalitas, & avaritia, & universim vitia extrema opponantur invicem, est manifestum. Quæ enim inter se maxime distant, opponuntur; sed prodigalitas, & avaritia, timiditas, & audacia, & omnia vitia extrema maxime distant; ergo &c. Quod etiam liberalitas, quæ est media, opponatur tum prodigalitati, tum avaritiæ, & universim virtutes mediæ opponantur utrique vitio extremo, probatur, quia mediū, in quantum participat de utroque extremo, opponitur utrique extremo: ex. gr. æquale comparatum cum majori est minus, comparatum cum minori est majus,

ad eoque opponitur majori, & minori; ergo proportionaliter actus virtutum, qui sunt medii, respectu excedentis deficient tum in affectibus, tum in actibus, respectu deficientis excedunt, ideoque opponuntur utrique extremo. Explicatur. Fortis si comparatur cum timido, videtur audax, si comparatur cum audaci videtur timidus: temperans comparatus cum insensibili, videtur intemperans, comparatus cum intemperante videtur insensibilis: liberalis comparatus cum avaro, videtur prodigus, comparatus cum prodigo videtur avarus; ergo vniuersim virtutes mediae participant de utroque extremo. Hinc oritur, vt vitiosi, qui sunt in altero extremo vitii, virtuosum, qui est in medio, propellant quodammodo ad oppositum extremum vitiosum. Audax enim dicit fortem esse timidum, timidus dicit fortem esse audacem &c.

2 Quoad secundum: licet vitia extrema opponantur tum inter se, tum cum virtute media, tamen magis opponuntur inter se, quam cum virtute media. Probatur primo, quia quæ magis distant, magis opponuntur, cum oppositio sit quædam distantia; sed extrema vitiosa magis distant inter se, quam à medio, eo pacto, quo magnum, & paruum magis distant inter se, quam ab æquali, quod est medium inter utrumque: ex. gr. decem, & duo magis distant inter se, quam à sex, quæ sunt medium inter decem, & duo; ergo &c. Secundo illa magis opponuntur, quæ maiorem habent dissimilitudinem; sed vitia extrema maiorem habent dissimilitudinem inter se, quam cum medio: ex. gr. prodigalitas habet aliquam similitudinem cum liberalitate, nullam cum avaritia, adeoque dissimilior est avaritie, quam liberalitati; ergo &c.

3 Iam vero medio in nonnullis defectibus, in nonnullis excessibus magis opponitur: exempli gratia, fortitudini nequaquam audacia, quæ est excessus, sed ignavia, quæ est defectus, magis aduersatur: temperantia item non timiditas, quæ deficit, sed quæ excedit, intem-

perantia magis opposita est. Id vero duabus ideo non id, sed contrarium magis opponimus: ut quoniam similior esse fortitudini propterque audacia videtur, ignavia vero dissimilior, ignauiam fortitudini magis opponimus, quippe cum ea, quæ magis à medio distat, magis contraria esse videatur. Atque hac una ex re ipsa causa est.

4 Altera est ex nobis ipsis. Ad quæ enim nos natura quodammodo magis sumus affecti, eà medio magis esse contraria videntur. Verbi causa, ad voluptates natura magis sumus affecti: ideo ad intemperantiam sumus, quam ad modestiam propensiores. Hac igitur magis contraria esse dicimus, ad quæ magis incrementum in nobis sit, ac propterea intemperantia, quæ est excessus, temperantia magis contraria est.

3 Quoad tertium: duo vitia extrema non solent æquè opponi virtuti, quæ est media, sed aliquando virtuti magis opponitur vitium consistens in excessu, aliquando magis opponitur vitium consistens in defectu. Ex. gr. fortitudini magis opponitur timiditas, quæ consistit in excessu: & conuerso, temperantia magis opponitur intemperantia, quæ consistit in excessu, quam insensibilitas, quæ consistit in defectu. Quod vnum vitium extremum magis opponatur virtuti, quam aliud, potest accidere propter duas causas. Prima causa fundata in ipsa natura rei est, quia quod est propinquius, ac similius virtuti, minus opponitur virtuti; sed aliquando unum extremum est propinquius, ac similius medio virtutis, quam alterum extremum; ergo &c. Probatur minor: audacia enim videtur similior, ac propinquior fortitudini, quam timiditas; ergo timiditas magis opponitur fortitudini, quam audacia.

4 Secunda causa fundata in nobis ipsis, ac in nostris inclinationibus est: illa vitia sunt magis contraria virtuti, cum quibus magis est per virtutem pugnandum, sed magis est pugnandum cum vitiis, ad quæ naturaliter magis inclinamur, quæ

quæ



quæ proinde sunt magis apta in nobis crescere, nisi per virtutem resistamus; ergo illa vitia sunt magis contraria virtuti, ad quæ naturaliter magis inclinamur; & quia magis inclinamur ad prosequendas voluptates gustus, & tactus plus quam oportet, quam ad eas prosequendas, minus quam oportet, idcirco intemperantia, quæ peccat per excessum, est magis contraria temperantiæ, quam insensibilitas, quæ peccat per defectum.

De difficultate, & modo acquirendi  
virtutem. Cap. IX.  
& ultimum.

**V**irtutem igitur moralem mediocritatem esse, atque id quomodo, mediocritatemque esse duorum vitiorum, quorum alterum per excessum, alterum per defectum sit, necnon ejusmodi cam esse, propterea quod mediæ consuetudinis est, quod in affectibus actionibusque existit, satis dictum est. Idcirco probum esse etiam difficile est, quippe cum in unaquaque re medium invenire sit difficile: ut circuli medium deprehendere non cujuslibet, sed scientis solummodo est: sic quoque & irasci, & dare pecuniam, & sumptus facere cujuslibet est, & facile: at cui, & quantum, & quando, & cujus causa, & quomodo oporteat, eadem hæc facere, non cujuslibet, neque facile est: siquidem recte facere, & rarum est, & laudabile, quemadmodum etiam honestum.

2 Quocirca oportet eum, qui medium consuetudinis vult, primum à magis contrario recedere, quemadmodum etiam Calypso ita monebat.

Sic præcul à fumo, atque undis cohibere carinam.

Sis memor.

Ex extremis enim alterum magis, alterum minus peccabile est. Quoniam igitur medium assequi ita exquisitè difficile est secunda, ut inquit, navigatione, minima ex malis sumenda sunt. Id autem erit eo maxime modo, quo dicimus.

3 Spectandum vero est, ad qua nos procliviores simus, quippe cum alii ad aliam naturam propensi sint, id quod ex voluptate, & dolore, qui nobis evenit, facile perspicimus, atque in contrarium nos ipsos abstrahendum. Nam si præcul à peccando nos ipsos removerimus, ad medium deveniemus, id quod qui ligna distorta dirigunt, facere consueverunt.

**Q**uia philosophia moralis est practica, & ordinatur ad hoc, ut boni efficiamur, non sufficit explicare, quid sit virtus, sed ulterius est explicandum, quo pacto possit acquiri. Ut hoc explicemus, præmittendum est difficilem esse virtutis acquisitionem. Ex dictis enim cap. 7. virtus est quidam mediocritas inter duo vitia, quorum alterum peccat per excessum, alterum per defectum, & est talis mediocritas, quia querit, atque eligit medium in passionibus, & actionibus; sed difficile est medium invenire, atque eligere; ergo difficile est evadere virtute præditum. Probatur minor: in unaquaque enim re medium invenire, ac sumere est difficile: ex gr. difficile est invenire, ac sumere mediū, seu centrum circuli, & proprium est Geometræ: Proportionaliter, irasci, expendere pecuniam &c. facile est: at irasci, & dare pecuniam cui oportet, quantum, & quomodo oportet, & cujus gratia oportet, est difficile, & hoc ipsum est medium, & rectum, quod est petrarum, & laudabile, atque honestum; sed ad hoc tendit virtus; ergo virtus est difficilis.

2 Quia igitur difficile est medium virtutis attingere, & invenire, tradenda sunt aliqua præcepta ad hoc medium attingendum, atque inveniendum. Primum ergo præceptum desumptum ex ipsa natura rei est: ut quis perveniat ad medium virtutis, debet præcipuo studio recedere ab eo extremo, quod est magis contrarium virtuti. Ex gr. quia timiditas, quæ peccat per defectum, magis est contraria fortitudini, quam audacia, ideo ut quis evadat fortis, debet præcipuo studio recedere à timiditate, quia sic propinquior fiet virtuti. Idcirco Calypso apud Homerum admonebat Ulysses, ut longissime recederet à fumo, & unda Charybdis, ubi imminerebat naufragium. Ratio est, quia qui non potest navigando vitare omnia pericula, quod primo intendunt navigantes, debet saltem navigan-

vigando procurare, ut minima subeat pericula; ergo qui non potest in navigatione hujus vitæ vitare omnia vitia, debet saltem longissimè recedere à vitiis majoribus, ac magis oppositis virtuti.

3 Secundum præceptum desumptum ex natura nostræ est: unusquisque debet conari, ut maximè recedat à vitio, ad quod naturaliter magis inclinatur. Ex. gr. qui naturaliter est timidus, debet potius accedere ad extremum audaciæ. Ratio est, quia hoc pacto facilè obtinebimus mediū virtutis. Explicatur exemplo. Sicut enim ut virgam distortam dirigamus, flectimus illam in partem contrariam, ut sic reducatur ad medium rectitudinis, sic qui naturaliter est pronus ad unum extremum, debet flecti ad aliud extremum: sic enim facile obtinebit medium virtutis.

4 In omnibus autem à iucunditate, & voluptate maximè cavendum est. Non enim de ipsa in corrupti judicamus. Quod ergo Trojanorum proceres erga Helenam fecerunt, id nobis quoque erga voluptatem faciendum est, in omnibusque voce illorum erga ipsam utendum. Si enim ita à nobis, ipsam dimiserimus, minus peccabimus. Hac igitur facientes, ut summatim dicam, maximè medium assequi poterimus.

5 Quamquam id fortasse difficile admodum est, & præcipue in particularibus, ac singulis. Non enim facile definire possumus, quomodo, & quibus, & ob quæ, & quatenus irascendum sit. Nos namque interdum eos, qui deficiunt, laudamus, & mansuetos vocamus, interdum qui exasperantur, insensique sunt, viriles appellamus. Qui verò parum à recte agendo, sive ad majus, sive ad minus declinat, non vituperatur, sed qui multum excedit. Is enim minimè latet. Quousque autem, & quatenus reprehendus aliquis sit, definiri ratione non facile potest. Non enim statui diversum quippiam à sensibilibus debet. Talia verò in particularibus constituta sunt, & in sensu judicium est. Hoc itaque tantum id declarat, medium habitum in omnibus esse laudabilem, oportereque modo ad excessum, modo ad defectum declinare.

Ita enim facilimè fiet, ut medium, rectumque ipsum assequamur.

4 Tertium præceptum est: quia communiter sumus proni ad voluptatem, ideo debemus longissimè à voluptate recedere, quandoquidem difficile est incorruptè de voluptate judicare. Sicut igitur seniores Trojanorum semper dicebant Helenam esse dimittendam, sic nos debemus voluptatem dimittere. Minus enim peccabimus, & medium virtutis inveniemus, atque obtinebimus.

5 Iam non solum difficile est medium per rationem inventum attingere, sed etiam difficile est medium per rationem invenire: ex. gr. difficile est statuere, quomodo, quibus, propter quas causas, & quanto tempore sit irascendum. Ex hac difficultate oritur, ut aliquando laudamus eos, qui deficiunt, eosque mansuetos vocemus, aliquando laudamus eos, qui excedunt, eosque appellemus viriles. Verum non solent vituperari qui parum recedunt à medio, quia latet parvus recessus, sed illi soli vituperantur, qui multum recedunt. Conandum est igitur, ut saltem minimum à medio recedamus. Verum difficile est in particulari determinare, quanta debeat esse declinatio à medio, ut sit vituperabilis. Ratio est, quia de singularibus sensibilibus difficile est judicare, nisi per sensum; sed hoc judicium est de aliquo singulari, cum actiones versentur circa singularia; ergo hoc judicium relinquendum est prudentiæ, quæ est quidam veluti sensus circa actiones singulares. Illud est manifestum, quod cum medium sit laudabile, ut illud attingamus, debemus modo ad excessum, modo ad defectum declinare: sic enim medium ipsum facilius attingemus. Et per hæc Aristoteles concludit lib. 2, Ethicorum.




# ARISTOTELIS

## ETHICORVM

### LIBER TERTIVS.

SYNOPSIS LIBRI.

**I**  **VIA** ex definitione virtutis tradita lib. 2. cap. 6. virtus est habitus electivus in mediocritate consistens, Aristoteles postquam in ultima parte libri secundi, discurrendo per singulas virtutes explicavit, qualis mediocritas sit virtus, prima parte lib. 3. per quinque capita explicat, quo pacto sit habitus electivus, & quid sit electio. Et quia electio est actus voluntarius, supponens actum, qui dicitur voluntas, seu intentio finis, & eligens ea, quæ sunt in nostra potestate, ex præcedenti deliberatione, & consultatione, ideo ut hæc ordinatim explicet, cap. 1. agit de involuntario, & de voluntario illi opposito; cap. 2. agit de electione. Et quia electio supponit consultationem, & intentionem finis, cap. 3. agit de consultatione, & consultabili; cap. 4. agit de voluntate, seu intentione finis. Demum quia electio est eorum, quæ sunt in nostra potestate, cap. 5. agit de iis, quæ sunt in nostra potestate, & ostendit virtutes, ac vitia esse in nostra potestate, & per hæc concludit tractatum de virtute in communi.

2 In secunda parte libri incipit agere de virtutibus in particulari, ac cap. 6. 7. 8. & 9. agit de fortitudine, ac de vitiis oppositis: cap. 10. 11. & 12. agit de temperantia, & concludit librum tertium.

#### De involuntario ex violentia.

##### Caput I. Articulus I.

**I** **C**um virtus circa affectus, actionesque versetur, cumque in spontaneis laudes, & vituperationes, in invitis venia, interdum etiam misericordia existat, necessarium fortasse est iis, qui de virtute considerant, spontaneum, & invitum definire, id quod etiam iis, qui leges sanciunt, ad præmia, penasque instituentes minimè inutile est.

2 Videntur vero invita ea esse, quæ, aut vi, aut ignorantia efficiuntur.

**I** **E**X dictis virtus, ac vitium versantur circa actiones, vel passionem, & virtus quidem facit, ut laudabiliter operemur, vitium autem, ut operemur vituperabiliter; sed propter ea solum simpliciter meremur laudem, ac vituperationem, quæ voluntariè, ac spontè agimus, propter ea autem, quæ agimus involuntariè, atque invitè potius meremur veniam, vel misericordiam; ergo ut magis explicemus, quales sint operationes virtutum, ac vitiorum, adeoque quales sint virtutes, & qualia vitia, debemus agere de voluntariis, atque involuntariis. Confirmatur, quia præfens tractatio ordinatur etiam ad politicam, cuius est præmia, penasque decernere, sed ad penas, & præmia decernenda considerandum est, an actiones sint voluntariæ, vel involuntariæ; ergo debet agi de voluntario, & involuntario: & quia ad involuntarium sufficit defectus unius ex iis, quæ requiruntur ad voluntarium, adeoque procedit ex principio

cipio simpliciiori, ideo prius est agendum de involuntario.

2 Involuntaria videntur esse quæ sunt propter violentiam, vel propter ignorantiam. Ratio est, quia voluntarium est, quod fit ex voluntate, quæ præsupponit cognitionem: nihil enim volitum quin præcognitum; ergo ad voluntarium requiritur, ut procedat ex appetitu, & ex cognitione; ergo ad involuntarium sufficit, ut vel sit contra appetitum, adeoque violentum, vel non sit ex cognitione; ergo duplex est involuntarium, alterum ex violentia, alterum ex ignorantia. Prius ergo agendum est de involuntario ex violentia: secundo de involuntario ex ignorantia.

Ut igitur Aristoteles agat de involuntario ex violentia, primo explicat, quid sit involuntarium, & violentum simpliciter, ac secundum quid: secundo exponit, qualiter operationibus secundum quid involuntariis debeat laus, vel vituperatio: tertio reicit errorem aliquorum, qui dixerunt nos violententer agere quæcunque contra rationem agimus ex concupiscentia voluptatis, vel alterius boni exterioris.

3 Id autem est violentum, cuius principium extrinsecus ejusmodi est, ut ei neque qui agit, neque qui patitur, quippiam conferat, quemadmodum si ventus aliquo, aut homines, qui potestatem habeant, nos desulerint.

4 Quæcunque autem timore majorum malorum, vel ob honestum aliquod aguntur, ut si tyrannus aliquibus, quorum parentes, ac liberos in potestate haberet, turpe aliquid agere iuberet, quique id agerent, salvi essent, qui non agerent, perirent, utrum spontanea sint, an invita, controversum est. Tale quid etiam in jacturis contingit, quæ in tempestatibus fieri consueverunt. Nemo enim sponte absolute sua abicit, sed ob salutem tuam suam, tum aliorum, omnes, modo mentis compotes sint, facere id videntur.

5 Mixta igitur huiusmodi actiones cum sint, spontaneis tamen magis sunt similes, quippe cum eligenda sint tunc, cum aguntur, finis vero actionis in occasione sit. Et spontaneum igitur,

& invitum, quando id agit quisque, dicendum est. Agit autem sponte. Principium enim movendi instrumentarias partes in huiusmodi actionibus in ipso est. At quorum principium in ipso est, ea agere, vel non agere in ipso quoque est situm. Spontanea igitur huiusmodi sunt, simpliciter vero invita, quippe cum tale quippiam per se elizat nemo.

3 Quoad primum: violentum, seu involuntarium ex violentia, est, cuius principium est extra, ita ut ad nihil conferat is, qui agit, aut patitur: Ex. gr. si quis à vento, vel ab hominibus feratur in aliquem locum, ita ut ipse per suum appetitum non concurrat, sed potius repugnet delationi, talis delatio est violenta, & involuntaria simpliciter.

4 Ex hac definitione involuntarii, & violenti oritur questio, utrum ea, quæ facimus ex metu ad vitandum majus malum, vel ad consequendum majus bonum, faciamus voluntariè, vel involuntariè: ex. gr. si tyrannus habens filios in potestate imperet parenti, ut faciat aliquid turpe, & minetur se filios occisurum, nisi pareat, si autem pareat, filios incolumes conservaturum, queritur, utrum parens faciat illud turpe voluntariè, vel involuntariè? Rursus queritur, utrum cum navigantes tempore tempestatis, ad naufragium vitandum proiciunt merces in mare, proiciant sponte, & voluntariè, an involuntariè, & invitè? Ex una enim partem videntur involuntariè proicere, quia nemo sua sponte vult proicere merces. Ex alia parte videntur voluntariè proicere, quia omnes sanæ mentis volunt proicere merces pro circumstantia imminuentis naufragii.

5 Respondet Aristoteles tales actiones esse mixtas ex voluntariis, & involuntariis, magis tamen esse voluntarias, quam involuntarias. Ratio, cum sit voluntariè est, quia cum quis proicit merces, sponte proicit, & vult proicere; sed actio denominatur à voluntate, quam homo ha-

bet



bet hic, & nunc; ergo tales actiones sunt voluntariæ. Confirmatur, quia voluntarium est, cuius principium est in ipso agente, ita ut agens agat, quia vult; sed principium projectionis est in ipso projiciente, ita ut projiciens moveat manus, & alia instrumenta projiciendi, quia vult; ergo talis projectio est voluntaria. Quia tamen nemo vult tales actiones secundum se consideratas, & abstrahendo à circumstantiis, ex. gr. nemo vult projectionem mercium secundum se consideratam, ideo talis projectio est etiam aliquantulum involuntaria, adeoque potest dici voluntaria simpliciter, & involuntaria secundum quid.

6 Ob actiones autem hujusmodi interdum etiam laudantur homines, cum pro magnis, & honestis rebus turpe aliquid, aut molestum sustinerint, si verò e contrario, vituperantur. Nam turpissima sustinere nullius honesta, aut mediocris rei causa, malum est. Ob nonnullam vero laus quidem minime, sed venia exhibetur, cum ea, quæ non debet, agit quispiam ob ejusmodi, quæ humanam naturam excedunt, & à nullo sustinerentur. Quædam autem fortasse sunt ad quæ perpetranda nemo cogi, compellitur potest, sed potius extrema quæque pati ac mori convenit. Etenim ridicula ea sunt, quæ Euripideum Alceonem ad matrem interficiendam compulerunt.

7 Sed difficile interdum est judicare, quale pro quali eligendum, ac quid pro quo sustinendum sit: difficilius etiam in iis, quæ decreverimus, persistere. Ut plurimum enim quæ expectantur molesta, quæ vero cogunt, turpia sunt. Unde & laudes, & vituperia iis contingere consueverunt, qui vel fuerunt, vel non fuerunt casti.

8 Qualia igitur esse violenta dicenda sunt. An simpliciter cum ea causa extrinsecus fuerit, & qui agit, nihil contrulerit? Quæ vero licet per se invita sint, nunc tamen, & pro his eligenda fuerint, principiumque in agente habuerint, ea per se invita, nunc autem & pro his spontanea sunt? Imò sunt spontaneis similia. Actiones enim circa particularia fiunt. Hæc autem spontanea sunt, Quoniam igitur differentia multa in particularibus existunt, qualia pro quibus eligenda sunt, definiri non facile potest.

6 Quoad secundum: qui ex metu, adeoque involuntariè secundum quid faciunt, vel patiuntur aliquid molestum, vel turpe, non quidem turpitudine pecca-

ti, sed turpitudine ignominie, aliquando sunt laudabiles, aliquando vituperabiles, aliquando neque merentur laudem, neque vituperationem, sed solam veniam. Quando quis patitur aliquid molestum, vel ignominiosum propter aliquod magnum bonum, puta propter bonum virtutis, tunc est laudabilis. Quando patitur aliquid ignominiosum propter aliquod parvum bonum, puta ne amittat exiguant pecuniam, tum est vituperabilis. Est enim contra rationem pati majus malum ignominie ad vitandum minus malum amissionis pecunie. At quando quis facit aliquid, quod non oporteret facere, sed non est grave peccatum, ad vitanda magna mala, quæ videntur superare naturam humanam, ideoque à nemine perferrentur, tum non est dignus laude, sed venia. At quædam sunt ita turpia, ut qui illa facit ex quacunque causa, adhuc non sit dignus venia: Debuisset enim potius tormenta quælibet subire, ac mortem ipsam pati, quam tam nefanda perpetrare. Ideo ridiculæ videntur excusationes, quibus Alcæon apud Euripidem se excusat, quod Matrem occidisset. Debuisset enim potius quæcunque perferre, quam Matrem occidere.

7 Verum cum aliquando debeamus quædam ignominiosè sustinere ad vitanda aliqua mala, aliquando non, difficile est determinare, quæ, & ad quæ vitanda, sint sustinenda; adhuc autem est difficilius, postquam quis cognoverit, permanere in proposito. Cum enim quis compellitur ad turpia ex timore molesterum, difficile est timori non cedere, ideoque qui cedunt, vituperantur, qui non cedunt, laudantur.

8 Epilogat deinde Aristotelis dicta. Quæsitum est, quæ sint violenta? Respondit est violenta simpliciter esse ea, quorum causa est extra, ita ut ipse agens nihil omnino conferat. Dictum est etiam, quod quæ quis facit, ita ut ipse nolit ea secundum se, sed velit in his circumstantiis, sunt involuntaria secundum se, at sunt hic, & nunc voluntaria.

luntaria, adeoque sunt magis voluntaria, quam involuntaria, quia actiones sunt singulares, & sunt in circumstantiis singularibus; sed tales actiones in circumstantiis singularibus sunt volitæ; ergo sunt voluntariæ. Dictum est difficile esse generatim explicare, quænam, & pro quibus sint faciendæ, vel non faciendæ, cum actiones singulares possint habere innumeras differentias, propter quas aliquando sunt faciendæ, aliquando non sint faciendæ.

9 Quid si quispiam, & jucunda, & molesta esse violenta idcirco dixerit, quod extrinsecus fiat, & nos cogant: \* 10 is efficitur, ut & ratione omnia sibi esse violenta unusquisque putat. quippe cum horum causa omnia omnes agant, \* 11 alii violentæ, & inviti, ob molestum, alii ob jucundum cum voluptate. \* 12 Sed ridiculum sanè est in externa potius causam referre, quam in seipsum, quod huiusmodi rebus facile capitur, \* 13 & honesta sibi, turpia jucundis ascribere.

14 Videtur autem violentum id esse, cuius principium extrinsecus est, nihilque ad id confert ille, quicogitur.

9 Quoad tertium: quia homo videtur esse id, quod est secundum rationem, ideo quidam dixerunt hominem ea solum per se, ac voluntariè agere, quæ agit ex præscripto rationis, violentè verò agere, quæ agit contrà præscriptum rationis, ex concupiscentia delectationis, vel ex cupiditate alicujus boni exterioris, ita ut ad illa agenda compellatur à voluptate, vel alio bono externo, quæ idcirco dixerunt esse violenta effectivè, quia cum sint bona homini extrinseca, cogunt hominem ad operandum contrà rationem.

10 Impugnat Aristoteles hunc errorem quinque rationibus. Prima ratio est: sequitur, quod omnia agamus violentè: siquidem omnes omnia agimus propter voluptatem, vel propter aliud simile bonum; ergo &c.

11 Secunda ratio est: qui operantur violentè, & invitè, operantur cum tristitia; qui operantur volentes, & sponte, operantur cum delectatione; sed qui operantur propter aliquid jucundum, ope-

rantur cum delectatione; ergo qui operantur propter aliquid jucundum, non operantur violentè.

12 Tertia ratio est: ridiculum est, ut cum quis peccat, inculset extrinseca bona, quæ se trahunt ad peccandum, non autem se ipsum, qui sinit se trahi ad peccandum à talibus bonis extrinsecis; ergo &c.

13 Quarta ratio est: sicut cum quis honestè agit, trahitur à bono honesto, sic cum peccat, trahitur à bono jucundo; sed cum quis honestè agit voluntariè agit, & non violentè agitur ab honesto; ergo cum peccat, voluntariè agit, & non violentè agitur à jucundo; ergo ridiculum est, ut homo tribuat actiones honestas sibi ipsi, actiones autem turpes tribuat objectis, quasi ab iis violentè agatur.

14 Quinta demum, & ultima ratio desumitur ex definitione violenti tradita n. 3. Violentum enim est, cuius principium est extra, nihil omnino conferente eo, cui vis infertur; sed quando quis agit propter voluntatem &c. confert vim, siquidem vult operari; ergo non operatur violentè, sed voluntariè.

### De involuntario ex ignorantia. Cap. I. Articuli. II.

15 **A**T quod ob ignorantiam sit, non spontaneum quidem omne est, sed involuntarium id est, quod vel dolorem, vel poenitentiam affert. Qui enim cum ex ignorantia quippiam egerit, factum minime agere fert, is sanè neque sponte egit id, quod ignoravit, neque invitè, cum non doleat. Ex iis igitur, qui ex ignorantia agunt, quem facti poenitet, fecisse invitè videtur, quem non poenitet, quia tamen diversus est, non sponte egisse dicatur. Nam quia differt melius est, ut nomen quoque proprium habeat.

16 Diversum quoque est, ex ignorantia, & ignorantem agere. Qui enim vel ebrius est, vel iratus, non videtur ex ignorantia agere, sed ob aliud quippiam ex iis, quæ dicta sunt, quippe cum non sciens, sed ignorans agat. Unusquisque igitur pravus quid agendum, à quibusque abstinendum sit, ignorat, obque huiusmodi errorem iniusti, & omnino mali homines efficiuntur.



17 Invidius igitur dici debet, non si quis ignorat id, quod conducit. Non enim ignorantia, quae in electione consistit, invidi est causa, sed pravitatis: neque ea, quae est universalis, quippe cum ob eam homines vituperantur, sed ea, quae circa particularia versatur, in quibus, & circa quae actio existit. In his enim, & misericordia, & venia locum habet. Nam qui hominum aliquid ignorat, is sane invidius agit.

15 **P**ostquam Aristoteles egit de involuntario ex violentia, agit de involuntario ex ignorantia, circa quod ponit aliquas conclusiones. Prima conclusio est: omne, quod fit propter ignorantiam, fit non sponte, & non voluntarie. Ratio est, quia nihil volitum, quia praecogitum. Verum licet quod ex ignorantia fit, non voluntarie fiat, non tamen eo ipso fit involuntarie, & invite, sed ut fiat involuntarie, & invite, debet fieri à nolente illud facere, saltem virtualiter, vel habitualiter; sed his, quae facimus nolentes, tristamur factis; & statim, ac cognoscimus, poenitet nos illa fecisse; ergo ex his, quae sunt ab ignorante, illa solum fiunt involuntarie, quae statim, ac cognoscimus facta, dolemus, & nolle-mus ea fecisse: ideoque tristitia, & poenitentia consequens statim ad scientiam eorum, quae fecimus ex ignorantia, sunt signa, quod involuntarie fecerimus. Actiones igitur, quae fiunt ex ignorantia, si factorum nos poeniteat, dicimus factas involuntarie, si non poeniteat, dicimus factas non quidem involuntarie, sed non voluntarie. Res enim, quae differunt, diversis etiam nominibus sunt exprimendae.

16 Secunda conclusio est: non idem est aliquid facere ignoranter, ac facere ex ignorantia, ita ut ignorantia sit causa agendi. Ex. gr. ebrii & irati multa faciunt ignoranter, quae tamen non faciunt propter ignorantiam, sed propter iram, vel ebrietatem, quae est causa, ut & ignoret quae faciunt, & ut faciant quae ignorant, ita ut ignorantia comitetur actionem, non tamen sit causa actionis. Licet igitur om-

nis pravus ignoret, quid sit agendum, & à quibus abstinendum, adhuc peccat ea faciens, quia ideo ignorat, quia voluntarie est pravus, adeoque talis ignorantia supponens malitiam non excusat à malitia, nec reddit actum involuntarium.

17 Tertia conclusio est: non omnis ignorantia sufficit ad hoc, ut operemur involuntarie, & invite: ex. gr. ignorantia, quae quis ignorat, quid oporteat facere, vel vitare, non facit actionem involuntariam, seu fit ignorantia in universali, seu fit ignorantia in particulari. Ratio est, quia ignorantia, quae reputatur voluntaria, non reddit actum involuntarium; sed ignorantia, quae quis ignorat, quid oporteat facere, reputatur voluntaria, adeoque reddit hominem malum, & vituperabilem; ergo non reddit actum involuntarium. Probatur, & explicatur minor: si quis enim in universali putet licitum esse adulterari, vel matrem occidere, propter hoc ipsum est malus, & reprehensibilis; censetur etiam malus, & reprehensibilis qui putat hic, & nunc esse licitum adulterari, vel matrem occidere; ergo ignorantia, quae quis in universali, vel in particulari ignoret, quid oporteat facere, reputatur voluntaria, adeoque non reddit actum involuntarium; ergo sola ignorantia, quae ignoramus circumstantiam actus; reddit actum involuntarium, adeoque excusat à culpa, ac meretur veniam, & misericordiam.

18 Melius autem fortasse est, ut hac quam, & quot sint, explicemus. Considerandum igitur est, quis, & quid, & circa quid, aut in quo agat: interdum etiam quo, ut instrumento: & cuius causa, ut salutis: & quomodo, ut sensum, an vehementer?

19 Haec enim omnia nisi insanus sit, nemo ignorat, sed neque ipsum agentem. Quo pacto enim se ipsum ignoraverit quisquam? Ignorare tamen id, quod agit, aliquis potest: exempli causa, cum lapsos se dicendo esse inquit, aut ignorasse arcana esse, ut Aeschylus mysteria:

ant

aut offendere volentes emisisse, ut catapultam. Existimare etiam aliquis filium esse hostem posset, ut Merope, & mucronatam hastam retusam esse, & lapidem esse pumicem. Posset item quis salutis causa verberans, ac feriens interficere: & monstrare volens, quemadmodum faciunt ii, qui summis manibus certant, percutere. Cum in omnibus igitur his, in quibus est actio, ignorantia contingat, sit, ut qui aliquid ex his ignoraverit, invitus egisse videatur. Atque id in precipuis maxime. Principua autem esse ea videntur, in quibus ipsa actio est, & id cuius causa quippiam sit. Oportet tamen, ut actio hac, quæ ex tali ignorantia involuntarie facta esse dicitur, dolorem, ac poenitentiam afferat.

18 Iam quia Aristoteles dixit ignorantiam circumstantiarum particularium reddere actum involuntarium, explicat quot, & quæ sint istæ circumstantiæ. Tales circumstantiæ reducuntur ad septem, *quis*, *quid*, *circa quid*, *in quo*, *quo instrumento*, *cur*, seu propter quem finem, & *quomodo*. *Quis* exprimit circumstantiam agentis principalis; *quo instrumento* exprimit circumstantiam agentis instrumentalis; *cur*, seu *cuius gratia* exprimit circumstantiam finis; *quid*, *circa quid*, *in quo*, & *quomodo* exprimunt circumstantias ipsius actus. Nam *quid* exprimit quam actionem agens operetur; *circa quid* exprimit circumstantiam objecti, ac materiæ, circa quam operatur; *in quo* exprimit circumstantiam loci, vel temporis, in quo operatur; *quomodo* exprimit modum, quo operatur. Has circumstantias Scholastici comprehendunt hoc versu.

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

*Quis* explicat circumstantiā agentis; *quid* explicat, qualis sit actio, & circa quid versetur; *ubi*, & *quando* comprehenduntur in circumstantia, quam Aristoteles vocat *in quo*; *quibus auxiliis* explicat circumstantiam, quam vocat *quo instrumento*, *quomodo* correspondet circumstantiæ modi.

19 Ex ignorantia harum circumstan-

tiarum actus redditur involuntarius. Verum impossibile est, ut homo sanæ mentis ignoret omnes, ac præsertim non potest ignorare *quis sit*, qui agit, alioquin ignoraret se ipsum. Ex aliis circumstantiis potest ignorare has, vel illas. Primo: potest ignorare *quid*: ex. gr. potest aliquis dicere arcana Cereris, nesciens illa esse arcana Cereris, ut contigit Æschylo poetæ; ergo potest dicere arcana, nesciens quid dicat. Similiter potest facere aliqui d, ignorans quid faciat: ex. gr. potest quis telum jacere, non advertens quod telum jactat. Secundo: potest quis ignorare *circa quid*: ex. gr. potest quis interficere filium, putans illum esse hostem, ut contigit Merope; ergo potest exercere actionem occidendi, ignorans *circa quid* per eam versetur. Tertio potest qui ignorare *quo instrumento*: ex. gr. potest ferire ense cuspidato, putans illum non esse cuspidatum, vel percutere lapide, putans illum esse pumicem. Quarto potest quis ignorare finem: ex. gr. potest Chirurgus, vel medicus aliquem ferire causa salutis, ignorans, quod sequeretur mors ejus, quem ferit. Quinto demum potest quis ignorare modum actionis: ex. gr. potest quis putare se percutere leviter, & percutere graviter. Ex ignorantia igitur talium circumstantiarum potest actus reddi involuntarius, ac præsertim ex ignorantia principalium, quæ sunt finis, & objectum, circa quod versatur actus. Verum ad hoc, ut actus factus ex ignorantia sit involuntarius, requiritur etiam, ut ex ipso sequatur poenitentia, & tristitia, ut dictum est num. 1.

## De Voluntario. Capitis Primi. Articulus II.

20 *C*um igitur invitus sit, quod vel vi, vel ignorantia agitur spontaneum illud esse videbitur, cujus principium est in eo, qui agit, particularia cognoscere, in quibus actio consistit, 21\* Fortasse enim non rectè dicuntur involuntarii



ita ea esse, qua vel ex ira, vel ex cupiditate efficiuntur. 22 \* Primum enim nullum ex aliis animalibus sponte ager, sed neque pueri. 23 \* Deinde, verum nihil ex iis, qua vel ex cupiditate, vel ex ira agimus, sponte faciemus? an honesta sponte, turpia inviti agimus? An id ridiculum existimandum est, cum una causa utriusque sit? Absurdum fortasse etiam est, inviti ea esse dicere, qua oportet appetere: oportet autem et ob aliqua irasci, et nonnulla appetere, ut sanitatem, et disciplinam. \* 24 Videnturque ea qua inviti sunt, molestia, qua ex cupiditate fiunt, iucunda esse.

25 Præterea quid interest inter ea, qua ex ratione, aut ex ira peccamus, ad hoc ut inviti fecisse videamur? fugienda enim ambo sunt, \* videnturque irrationales affectus nihilominus humani esse, actionesque ipsius hominis ab ira, et cupiditate proficiuntur, ut absurdum sit inviti hac existimare.

20 **E**X tradita doctrina de involuntario, infert Aristoteles definitionem, voluntarii, seu spontanei. Dictum est, quod id agimus involuntariè, & inviti, quod agimus vel propter vim, & violentiam illatam ab extrinseco, vel propter ignorantiam; ergo id dicitur quis agere voluntariè, ac sponte, cuius principium est in ipso agente, sciente singula, in quibus est actus, hoc est omnes circumstantias actus; Si verò aliquam circumstantiam ignoraverit, eo ipso actus erit in aliqua ratione involuntarius: ex. gr. si quis occidat patrem sciens illum esse hominem, nesciens esse patrem, illa actio erit voluntaria in ratione homicidii, non autem in ratione patricidii.

21 Ex his Aristoteles excludit errorem quorundam antiquorum, qui dixerunt ea fieri involuntariè, & inviti, quæ fiunt ex passione, puta ex ira, vel concupiscentia.

22 Hunc errorem Aristoteles rejicit quinque rationibus. Prima ratio est: bruta, & pueri non operantur ex ratione, sed solum ex appetitu sensitivo; ergo non agerent sponte, quod est absurdum.

23 Secunda ratio est: aut omnia, quæ fiunt ex ira, vel concupiscentia, fiunt involuntariè, aut sola mala fiunt involuntariè,

bona autem fiunt voluntariè; neutrum, dici potest; ergo &c. Probatur minor: si enim dicatur, quod mala fiunt involuntariè bona autem fiunt voluntariè, contra est, quia eadem est causa faciendi bona, ac mala, cum ad utraque facienda præter passionem requiratur consensus voluntaris; ergo si bona, quæ fiunt ex passione cum consensu voluntatis fiunt voluntariè, ridiculè asseritur, quod mala, quæ fiunt ex passione cum consensu voluntatis fiunt involuntariè. Si verò dicatur, quod etiam bona, quæ fiunt ob iram, fiunt involuntariè, contra est, quia aliquando oportet irasci, & ex ira punire de inquentem; sed absurdum est ea, quæ oportet sic facere ex prescripto rationis, fieri non voluntariè, sed inviti, ergo &c.

24 Tertia ratio est: quæ fiunt ab invitis, fiunt cum tristitia; sed quæ fiunt ex ira, vel concupiscentia fiunt cum voluptate; ergo &c.

25 Quarta ratio est: omnia fugienda, & vituperanda fiunt voluntariè; sed non solum peccata, quæ fiunt ex deliberatione, sed etiam quæ fiunt ex ira, vel concupiscentia sunt fugienda, ac vituperanda; ergo &c.

26 Quinta ratio est: ira, concupiscentia, & aliæ passiones appetitus sensitivi sunt actus humani, in quantum sunt nati parere rationi; sed actus humani possunt voluntariè fieri; ergo etiam actiones, quæ fiunt ex ira, vel concupiscentia possunt voluntariè fieri.

## De Electione. Cap. II.

1 **C**um quid sit spontaneum, quidque inviti defini verimus, sequitur, ut de electione jam differamus, quippe qua et virtuti maxime esse affinis, et magis, quam actiones, mores ipsos judicare videatur.

2 Electio vero spontaneum quoddam esse apparet: non idem tamen prorsus est. Spontaneum enim latius patet. Nam et spontaneum cum pueris, et reliquis animalibus commune est, electio mini-

E me:

*me: & qui de improvviso sunt, spontanea sunt, non autem ex electione.*

**E**Xproportionali ratione, ex qua in materia de virtute agendum fuit de voluntario, agendum est etiam de electione. Ideo enim agendum fuit de voluntario, quia virtus est principium actionum voluntarium; sed virtus est principium maxime proprium electionis, ideoque definitur *habitus electivus*; ergo agendum est etiam de electione. Confirmatur; quia à virtute procedit tum interior electio, tum exterior actio, ideoque bonus, & malus magis constituuntur tales per internam electionem bonam, vel malam, quam per externam operationem bonam, vel malam. Qui enim eligit bonum, est bonus, etiam si impediatur exterius id exequi; at qui exterius exequitur bonum ex timore, vel alio fine, si bonum non eligit, adhuc non est bonus.

Ut igitur Aristoteles declaret, quid sit electio, primo inquit genus electionis: secundo inquit differentiam, ut ex genere, & differentia colligatur integra definitio electionis.

2 Quoad primum: genus electionis est, ut sit actus voluntarius. Probat, quia illud est genus alienius, quod ita est de ratione illius, ut latius pateat, quam illud; sed de ratione electionis est, ut sit actus voluntarius, & ut fiat sponte, & ex alia parte voluntarium latius pater, quam electio; ergo &c. Probat minor primo, quia bruta, & pueri agunt spontaneè, ac voluntariè, & tamen non agunt ex electione; ergo voluntarium est quid commune brutis, ac pueris quibus non competit electio, adeoque latius pater, quam electio. Secundo quæ facimus repenti, ac sine deliberatione, facimus voluntariè, ac spontaneè, cum ideo faciamus, quia volumus; sed hæc non facimus ex electione; ergo &c.

3 Qui vero eam, vel cupiditatem, vel iram, vel voluntatem, vel opinionem quandam esse affirmant, non recte dicere videntur.

4 Electio enim non est communis nobis cum brutis, sed cupiditas & ira, est. Et incontinentem cum cupiditate quidem agit, non tamen cum electione: continens contra cum electione, & non cum cupiditate. Adde quod electioni cupiditas adversatur, cupiditas autem cupiditati minime. Cupiditas præterea jucundi, non molesti est, electio neque jucundi, neque molesti.

5 Sed ira quoque esse multo minus videtur. Minime enim quæ ex ira sunt, ex electione facta esse existimantur.

6 At vero neque voluntas ullo modo est; licet proxima ei esse videatur. Electio siquidem eorum minime est, quæ fieri non possunt, quæ si quis diceret se eligere, solidus esse videretur: voluntas vero est, ut immortalitatis. Voluntas præterea est eorum etiam, quæ nullo modo ab eo, qui vult, agi queunt, ut histrionem aliquem, aut athletam victorem evadere: cuiusmodi sanè nihil quispiam eligit, sed ea solummodo, quæ ex se fieri posse existimaverit. Voluntas præterea finis magis est, electio vero eorum, quæ ad finem spectant: ut, sani esse volumus, eligimus vero ea, quibus sani esse valeamus: felices quoque esse volumus, atque ita dicimus; dicere vero, eligimus felices esse, minime convenit. Omnino enim in his esse electio videtur, quæ in nostra potestate sita sunt.

3 Quoad secundum: quidam censuerunt electionem esse concupiscentiam, quidam iram, quidam voluntatem, quidam opinionem. Ut igitur Aristoteles inveniat, quid sit electio, ostendit electionem nihil esse ex his quatuor. Statim enim apparebit, in quo electio differat ab his, adeoque quid sit.

4 Primo ergo, quod electio non sit concupiscentia, probatur quatuor rationibus. Prima ratio communis concupiscentiæ, & iræ est: concupiscentia boni, & ira sunt passionibus communes animalibus, etiam irrationalibus; sed electio est hominis propria; ergo &c. Secunda ratio est: si electio esset idem cum concupiscentia, quicunque operatur ex concupiscentia, operaretur ex electione, & e converso; sed hoc est falsum.



est falsum: nam continens operatur ex electione, non autem ex concupiscentia: incontinens operatur ex concupiscentia, non autem ex electione; ergo &c. Tertia ratio est: sæpe concupiscentia adversatur electioni; sed concupiscentia non adversatur concupiscentiæ; ergo electio non est idem, ac concupiscentia. Quarta ratio est: concupiscentia est appetitus solius iucundi, & est fuga solius molesti; sed electio aliquando est neque iucundi, neque molesti, sed honesti, vel inhonesti; ergo &c.

5 Secundo probatur electionem non esse iram. Si enim electio esset ira, idem esset operari ex ira, ac operari ex electione; sed non est idem operari ex ira, ac operari ex electione, quinimmo qui operantur ex impetu iræ, videntur minimè operari ex electione; ergo &c.

6 Tertio probatur electionem, licet sit simillima voluntati, adhuc non esse ipsam voluntatem. Est quidem electio simillima voluntati, quia tam electio, quam voluntas est actus appetitus rationalis. Adhuc tamen probatur, quod electio non sit voluntas, tribus rationibus. Prima ratio est: voluntas potest etiam versari circa impossibilia, ex. gr. potest quis appetere immortalitatem, licet homini sit impossibilis immortalitas; sed impossibilia nemo eligit, nisi sit fatuus; ergo electio non est idem, ac voluntas. Secunda ratio est: possumus etiam velle, quæ nos non debemus efficere, eo pacto, quo sæpe in theatro habemus voluntatem, ut vincat aliquis ex histicionibus, vel Athleticis; sed nemo eligit ea, quæ existimat à se fieri non posse; ergo &c. Tertia ratio est: voluntas præcipuè videtur esse ipsius finis; sed electio non est finis, sed mediorum: ex. gr. volumus esse sani, & ad consequendam sanitatem eligimus media, per quæ putamus nos posse sanari; volumus esse felices, sed nemo dicitur eligere felicitatem, sed solum media ad felicitatem consequendam; ergo &c. Denique eligimus solum ea, quæ sunt

in nostra potestate, at verò volumus etiam, quæ non sunt in potestate nostra; ergo electio differt à voluntate.

7 Verum neque opinio est. Opinio enim circa omnia versatur, nec minus circa æterna, & quæ fieri nequeant, quam quæ nostra sicut sunt potestate. Adde quod verò, & falso, non bono, & malo distinguitur, at electio his magis. In universum verò esse idem cum opinione electionem fortasse, neque diceret quispiam, sed nec cum aliqua quidem in particulari. Bona etenim, aut mala eligendo, qualitate quadam affecti sumus, opinando autem minime. Et eligimus capere aliquid, aut fugere, aut ejusmodi quippiam: opinamur verò quid sit aliquid, aut cui, aut quomodo conferat, sed accipere, vel fugere non admodum opinamur. Et electio quidem laudatur, eo quod ejus est, cujus esse magis oportet, aut quod recta est: opinio, quia est vera. Quæ item maxime scimus esse bona, eligimus: quæ non admodum scimus, ea opinamur. Videnturque non idem opinia, & eligere, & opinari, sed nonnulli sunt, qui melius opinantur, ob vitium tamen ea, quæ non decet, eligere consueverunt.

8 Antecedat autem, an sequatur electionem opinio, nihil interest. Non enim id nunc consideramus, sed an idem cum opinione aliqua electio sit.

9 Quid igitur, aut quale est electio, quando nihil eorum est, quæ dicta sunt? Spontaneum sanè esse quoddam videtur. Non enim tamen sponta, necum eligibile est, sed id scilicet, quod est præcon-sultatum, quippe cum electio, seu propositum, cum ratione, ac cogitatione existat, id quod significare nomen etiam ipsum videtur, quasi id quod eligitur, seu proponitur, ex aliis legatur, ponaturve ante alia.

7 Quarto probatur electionem non esse opinionem. Si enim electio esset opinio, vel esset quavis opinio, vel aliqua opinio particularis, puta opinio de nostris operationibus, neutrum dici potest; ergo &c. Probatur prima pars minoris: opinio enim in genere versari potest circa omnia, & etiam circa necessaria, atque æterna, & circa impossibilia; electio verò solum potest versari circa ea, quæ sunt in nostra potestate. Secundo opinio dividitur in veram, & falsam; non autem in bonam, & malam; electio è converso dividitur in bo-

nam, & malam, non autem in veram, & falsam. Probatum jam secunda pars minoris, quod nimirum electio neque sit opinio eorum, quæ sunt in nostra potestate. Primo: quia opinando ea, quæ sunt in nostra potestate, neque boni efficiuntur, neque mali; sed eligendo efficiuntur boni, vel mali; ergo non est idem opinari, & eligere, ideoque opinio non est idem, ac electio. Secundo: eligimus aliquid prosequi, vel vitare; opinamur autem aliquid esse, vel non esse, conducere, vel non conducere; prosequi autem, vel vitare raro opinamur; ergo &c. Tercio: electio laudatur præcipue ex eo, quia est recta, quia eligit quod oportet, & quia rectè eligit: opinionem autem laudamus ex eo, quia est vera. Quarto: ea maxime eligimus, quæ maxime scimus esse bona; sed opinamur ea, quæ non multum scimus; ergo &c. Quinto demum si idem esset eligere, & opinari, qui optimè opinantur, optimè etiam eligerent, sed multi optimè opinantur, ac judicant de agendis, & tamen, quia sunt viciosi, pessimè eligunt; ergo opinio eligendorum non est idem, ac electio.

8 Possit quæri, an opinio antecedit electionem, vel ipsam consequatur? Verum quia hæc quæstio non est ad propositum, omittenda est, ac inquirendum quid sit electio, quandoquidem nihil est ex quatuor enumeratis.

9 Electio est actus voluntarius: Verum sicut non omne voluntarium est eligibile, sic non omnis actus voluntarius est electio. Voluntarium eligibile est solum voluntarium præconsultatum; ergo proportionally electio est appetitus consequens consultationem: quia consultatio est actus rationis, ideo electio est appetitus cum ratione. Quod autem electio sit appetitus supponens consultationem, confirmatur ex ipsa nominis Etymologia. Eligere enim idem sonat, ac seligere unum ex aliis; sed non possunt seligere unum ex aliis,

nisi per actum rationis comparaverimus unum cum aliis in ratione boni; ergo electio debet esse appetitus supponens consultationem, & comparisonem plurium eligibilium inter se.

## De Consultatione, & Consultabili. Caput III.

1 Verum consultantne de omnibus homines, quodlibetque est consultabile, an de quibusvis non est consultatio?

2 Sed fortasse consultabile id dicendum est, de quo mentis compos vir, non quivis, vel stolidus, vel insanus consultaret. De æternis autem nemo consultat, ut de mundo, aut diametro, & latere quid nulla inter se æqualitate conveniant: at neque de iis, quæ in motu quidem sunt, sed semper tamen circa eadem versantur, sive necessitate, sive natura, sive aliqua alia de causa, ut de solstitiis, atque ortibus: neque de iis, quæ aliis aliter eveniunt, ut de siccitatibus, & imbribus: neque item de iis, quæ fortuna contingunt, ut de thesauro interventione. Sed neque de humanis omnibus consultamus, verbi causa quomodo Scythæ optimè administrare rempublicam possint, nullus ex Lacedæmonensibus consultat. Nihil enim ex his huiusmodi est, ut agi per nos ipsos valeat. Consultamus autem de agendis rebus, atque iis, quæ in nostra sunt potestate. Hæc cum restant, quippe cum causa nulla alia esse videantur, quam natura, & necessitas, & fortuna, menti præterea, atque omne id, quod per hominem agit. Unusquisque autem de iis, quæ per ipsam agi possunt, consultat.

1 Quia ex dictis electio est appetitus ex consultatione, agendum est de consultatione, ac primo explicandum est de quibus detur, vel non detur consultatio: secundo agendum est de modo, & ordine consultandi: tertio comparanda est consultatio cum electione, & consultabile cum eligibili, ut inferatur, quid sit electio.

2 Quoad primum: ut explicemus, quæ sint, vel non sint consultabilia, supponendum, quod consultabile dicimus solum illud, de quo consultaverit vir sanæ mentis, non autem, id de quo consultaverit fatuus.



fatuus. Ex hac suppositione infertur, quod neque sunt consultabilia, quæ sunt æternæ, & immobilis veritatis; neque quæ mobilia quidem sunt, sed ex necessitate, vel ex natura sua, vel propter aliam causam semper eodem modo se habent in suis motibus; neque quæ sunt mobilia, sed plerumque ex natura sua eodem modo se habent in suis motibus; neque fortuita, & casualia; neque omnia, quæ sunt in hominum potestate, sed ea solum, quæ sunt in nostra potestate. Probat: consultabilia enim sunt ea solum, de quibus consultaverit vir sanæ mentis; sed vir sanæ mentis de nullo ex dictis consultaverit, sed solum de his, quæ censuerit esse in sua potestate; ergo &c. Probat: minor: primo enim vir sanæ mentis non consultaverit de iis, quæ sunt necessariae, & æternæ veritatis: ex. gr. de hoc an mundus potuerit esse ab æterno? an diameter quadrati sit commensurabilis costa: seu an possit dari mensura communis costa, ac diametri. Secundo: vir sanæ mentis non consultaverit de mobilibus quidem, sed quæ semper eodem modo moventur: ex. gr. utrum cæli sint ita movendi, ut certis temporibus fieri debeant æquinoctia, solstitia &c. quia hæc semper sunt eodem pacto, vel ex necessitate, vel ex natura, vel ex alia causa, puta, quia Intelligentiæ semper sic movent corpora cælestia. Tertio: neque etiam consultaverit de mobilibus, quæ licet non semper, tamen plerumque eodem modo se habent: ex. gr. de siccitatibus, quæ plerumque sunt in æstate, ac de imbris, qui plerumque sunt in hyeme. Quarto: neque etiam consultaverit de fortuitis: ex. gr. nemo consultat de modo fortuito inveniendi thesaurum. Quinto demum nemo consultat de omnibus humanis: ex. gr. Lacedæmonii non consultant de ratione optimè gubernandi Rempubliam Scytharum; ergo cum de his non consultet vir sanæ mentis, reliquum est, ut solum consultet de iis, quæ in nostra sunt potestate. Confirma-

tur, quia causæ reducuntur ad necessitatem, ad naturam, ad fortunam, & ad intellectum, seu mentem, comprehendendo nomine intellectus omnia, per quæ homines operantur; sed nemo consultat de iis, quæ ex necessitate, natura, vel fortuna ita se habent; ergo solum consultamus de iis, quorum homo potest esse causa: imo unusquisque de iis consultat solum, quæ sunt in ejus potestate, adeoque fieri per ipsum possent.

3 Ac circa quidam exquisitas, ac certas scientias, easque, quæ ex sese sibi sufficiunt, nulla consultatio est, ut de litteris. Non enim dubitamus, quomodo scribendum sit. Sed de iis, quæcunque per nos fiunt, neque semper eodem modo eveniunt, consultamus, ut de iis, quæ ad medicam artem spectant, & pecuniariam.

4 Atque eo magis etiam in gubernandi arte delibramus, quam exercitatoria, quanto minus exactis, atque exquisitis rationibus constat. Ac simili modo de reliquis.

5 Magis etiam in artibus, quam in scientiis consultatio est, eo quod in ipsis magis ambigere consuevimus.

6 Consultatio autem de illis est, quæ ut plurimum quidem fiunt, incerta tamen sunt quomodo evadant, & in quibus indeterminationis existit. Ad magnas vero res consultatores etiam adhibere consuevimus, nobis ipsis dissidentes, quasi sufficere ad discernendum soli nequeamus.

3 Iam licet solum consultemus de iis, quæ in nostra sunt potestate, adhuc non consultamus de omnibus, quæ in nostra sunt potestate, neque de omnibus, de quibus consultamus, æquè consultamus. Primo enim non consultamus de operibus disciplinarum certissimarum. Dicuntur autem disciplinæ certissimæ, quæ habent certos modos operandi, & sunt per se sufficientes, eo quod effectus operis non pendeat ab aliquo extrinseco. Ex. gr. nemo consultat, quomodo scribat, quia ars scribendi habet certos modos operandi, nec pendet ab aliquo extrinseco. Consul-

tamvis igitur solum de operibus disciplinarum non omnino certarum, eo quod non semper eodem modo operantur, sed nunc operantur uno modo, nunc altero, & affectus intentus pendet etiam ab extrinsecis. In his enim necesse est, ut artifex consultet, quomodo operetur. Ex. gr. Medicus consultat de modo medendi, quia non semper debet eodem modo mederi, & sanitas, quam intendit, pendet etiam ab aliquo extrinseco: negotiaria consultat de modo comparandi pecunias: gubernatoria consultat de modo gubernandi navim.

4 Secundo: ex disciplinis practicis, quæ consultant, non omnes æquè consultant. Nam disciplinæ, quæ majorem habent incertitudinem, magis consultant: quæ minorem habent incertitudinem minus consultant: ex. gr. magis consultat gubernatoria, quam gymnastica, quia gubernatoria habet majorem incertitudinem de modo gubernandi navim, quam gymnastica de modo exercendi corpora.

5 Tertio: magis consultant artes, quam scientiæ speculativæ. Ratio est, quia scientiæ speculativæ non consultant de modo efficiendi opus, sed solum de modo, & ordine procedendi: at scientiæ practicæ consultant etiam de modo efficiendi.

6 Ex his infertur, quæ nam sint consultabilia. Consultabilia sunt, quæ in nostra sunt potestate, ita ut licet non habeamus certum modum illa efficiendi, adhuc habeamus modos, per quos sæpe eveniant. Ex his, quæ majoris sunt momenti, magis sunt consultabilia. Ex. gr. medicus consultat de cura ægroti, quia licet medicina non habeat certum modum sanandi, adhuc habet modos sæpius sanandi: cum vero ægritudo est majoris momenti, tum magis consultat, ideoque tunc medicus vocat etiam in consultationem alios medicos, quasi sibi ipsi diffidat propter difficultatem diiudicandi, qui nam sit aptissimus modus curandi.

7 Ac consultamus quidem non definitibus, sed de iis, quæ ad finem tendunt. Nam neque medicus, an sanare, neque orator an persuadere, neque civilis, an bene legibus institutam patriam reddere debeat, neque ex aliis quispiam de fine consultat, sed omnes, cum finem quandam statuerint, quo modo, ac per qua evenire is possit, deliberant.

8 Sique is per plura fieri posse videatur, per quodnam facillime, atque optime fieri queat considerant: si per unum, quo modo per id effici recte valeat, & illud item per quid, atque id tantisper, donec ad primam causam devenerint, id quod in inventionem extremam est.

9 Qui enim consultat, quære videtur, & resolvere prædicto modo, quemadmodum designationem. Non qualibet autem quaestio consultatio est, ut mathematica: sed qualibet tamen consultatio inquisitio est. Et quod extremum est in resolutione, in generatione esse primum videtur.

10 Atque hi cum in rem, quæ fieri nequeat, inciderint, desistunt, ut si pecunius opus sit, earumque expeditio nullo modo appareat: si vero fieri posse res videatur, eam aggrediuntur. Fieri autem posse ea dicuntur, quæ per nos fieri possunt. Nam quæ per amicos sunt, per nos quodam modo fieri videntur, quippe cum principium in nobis sit.

11 Queruntur autem interdum instrumenta, interdum usus ipsorum: simili modo quoque in reliquis, interdum per quod, interdum quo prædicto, aut per quid quispiam fieri debeat.

12 Videtur autem, quemadmodum dictum est, homo esse actionum principium, consultatio vero de iis esse, quæ ab ipso homine agi queunt. Actiones autem aliorum causa sunt. Non est igitur consultabilis finis, sed ea in consultationem veniunt, quæ ad finem ipsum spectant. Neque hæc tamen particularia, ut, an panis hoc sit, vel subigatur, vel qualitate affectus sit, ut oportet, ad sensum enim hæc pertinent, Nam si semper consultaret quispiam, infinite progrediretur.

7 Quoad secundum: modus, & ordo consultandi solet esse hic. Primo non consultamus de fine, sed præsupposita intentione finis, consultamus quomodo, & per quæ media possimus illum obtinere. Ex. gr. quia finis medici est sanare ægrotum, medicus non consultat, an sanet nec ne: quia finis Rhetoris est persuadere, Rhetor



non consultat an persuadeat nec ne: quia finis gubernantis Rempublicam est civitatem bene legibus instituere, non consultat, an civitatem bene legibus instituat nec ne: sed omnes præsупposita intentione finis considerant, quo modo, per quas operationes, & per quæ media possint finem obtinere: ex. gr. medicus supposita intentione sanitatis, consultat, quomodo, & per quæ media possit ægrotum sanare.

8 Secundo: si occurrant plures modi, & plura media finem obtinendi, consultamus per quem modum, & per quæ media possimus finem obtinere facillimè, & optimè: si vero occurrat unicum medium, consultamus, quomodo per illud medium possimus finem consequi: Rursus, si illud medium non sit immediatè in nostra potestate, consultamus per quod aliud medium possimus illud obtinere: ex. gr. si medicus non habeat immediatè in sua potestate medicamentum, quo sanat ægrotum, consultat, per quod medium possit obtinere tale medicamentum; & si etiam hoc medium non habeat immediatè in sua potestate, considerat, per quod aliud medium possit illud obtinere, donec inveniat aliquid, quod sit immediatè in potestate ipsius, & quod sit prima causa obtinendi, & efficiendi reliqua, quod medium est ultimum in inventione, ideoque eo invento, terminatur consultatio.

9 Confirmatur, & explicatur hic modus consultandi. Consultatio enim est quedam inquisitio similis inquisitioni sciētificæ, ex. gr. mathematicæ; sed sciētificus, ex. gr. mathematicus, proposita conclusionē per se non nota, querit medium, seu præmissas ad illam probandam; & si tales præmissæ adhuc non sint per se notæ, querit aliud medium, & alias præmissas ad illas probandas, donec perveniat ad primum medium, & ad aliquas præmissas per se notas, in quarum inventionē terminatur inquisitio, & incipit demonstratio; ergo pro-

portionaliter consultator, proposito fine, qui non sit immediatè in ejus potestate, querit medium ad illum obtinendum, & si hoc medium adhuc non sit immediatè in potestate, querit aliud medium, & deinde aliud, donec inveniat primum medium, quod immediatè est in potestate, in cujus medii inventionē terminatur consultatio, & incipit exequutio, per quam finis generatur, & obtinetur. Primum igitur medium, quod est ultimum in resolutione, seu inquisitione, est primum in generatione, seu exequutione. Quod enim est immediatè in nostra potestate, sicut ultimum invenitur, sic primo ponitur. Advertit tamen Aristoteles, quod licet omnis consultatio sit quedam inquisitio, adhuc nō omnis inquisitio est consultatio; nam inquisitio purè speculativa, qualis est mathematica, non est consultatio, sed consultatio est inquisitio practica, & ordinata ad agendum. Inquisitio igitur est genus consultationis.

10 Tercio: si in consultatione occurrat aliquod medium necessarium ad finem obtinendum, quod medium non sit in nostra potestate, desistimus à consultatione, & desperamus de fine. Ex. gr. si quis consultans inveniat ad finem obtinendum esse necessarium tantam pecuniam, quam cognoscit se comparare non posse, eo ipso desistit à consultatione, & desperat de fine; si verò censeamus media esse in nostra potestate, tum aggredimur operari. Iam non ea solum dicimus esse in nostra potestate, quæ per nos ipsos fiunt, sed etiam quæ fiunt per amicos, si putamus nos posse movere amicos ad ea faciēda. Eo enim ipso est in nobis principium operandi per amicos.

11 Quarto: in consultatione aliquando querimus, per quæ instrumenta possit finis obtineri, aliquando quo pacto sit utendum instrumentis. Ex. gr. aliquando quis querit, per quæ instrumenta possit obtineri magistratus, & invenit, quod per pecuniam: hoc invento ulterius querit, quo pacto sit

utendum pecunia ad magistratum obtinendum.

12 Ex his infertur, quis consultet, de quibus consultet, quid præsupponatur in consultatione, & in quibus terminetur consultatio. Consultat ipse homo. Ille enim consultat, qui est principium habens dominium suorum actuum; sed homo ita est principium suorum actuum, ut habeat dominium eorum; ergo &c. Unusquisque homo consultat de iis, quæ sunt in sua potestate. Consultat autem solum de operationibus, quæ fiunt gratia finis, adeoque non consultat de fine, sed præsupponit intentionem finis. Demum non consultat, an media, quæ habet, sint talia, sed hoc dijudicat per sensum sine consultatione. Ex gr. si ad finem vivendi eligit panem, proposito pane, non consultat, an sit panis? sed sensu dijudicat eum esse panem: & ex eadem ratione non consultat, an fuerit bene confectus &c. Est autem necessarium, ut in consultatione perveniatur ad aliqua, de quibus non amplius consultetur, alioquin procederetur in infinitum in consultatione.

13 Consultabile autem, & eligibile idem est, nisi quod eligibile definitum jam est, quippe cum nihil aliud sit, quam id, quod ex deliberatione antepositum fuerit. Desinit enim unusquisque tunc inquirere, quomodo sibi agendum sit, cum in se ipsum principium reduxerit, in eamque sui partem, quæ principatum obtinet. Ea enim est quæ eligit. Hoc autem ex antiquis etiam rebus publicis manifestum est, quas Homerus imitabatur. Nam reges ea, quæ elegerant, ad populum referebant.

14 Cum igitur eligibile nihil aliud sit, quam consultabile appetibile eorum, quæ in nobis sunt, & electio quoque eorum, quæ in nobis sunt, consultatio appetitio erit. Simul enim atque consultavimus, iudicamus, atque inde secundum consultationem appetimus.

15 Circa quæ igitur versetur electio, quodque eorum sit, quæ ad fines tendunt, figura dictum est.

13 Quoad tertium: postquam Aristoteles egit de consultatione, & consultabili, comparat illa cum electione, & eligibili,

atque infert descriptionem electionis<sup>1</sup>. Idem est consultabile, ac eligibile. At dicitur consultabile, antequam sit determinatum quid, & quomodo sit agendum, & à quo incipiendum ad obtinendum finem: cum verò jam omnia fuerint per consultationem definita, tum dicitur proximè eligibile, quia jam est propositum voluntati, quid debeat eligere, adeoque intellectus functus est munere suo, ac reliquum est, ut voluntas eligendo sit principium operandi. Explicatur exemplo. Apud Homerum enim Reges consultabant, ac decernebant, quid esset eligendum, deinde verò renunciabant populo, quam electionem approbassent, ut populus eligeret; ergo proportionaliter intellectus per consultationem statuit, quid sit eligendum: deinde proponit voluntati, ut voluntas sit principium electionis, & operationis.

14 Ex his patet jam, quid sit electio. *Eligibile enim est appetibile in ordine ad finem, quod appetibile sit in nostra potestate, & sit consultabile, & per consultationem proponibile, ut aliis preferendum; ergo proportionaliter electio est appetitus preferens aliis aliquid ex iis, quæ conducunt ad finem, ex deliberatione, quæ propositum fuit, ut preferendum: seu brevis electio est appetitus medii ex consultatione.*

15 Concludit Aristoteles, epilogando dicta de electione. Explicatum est enim, non quidem exacta definitione, sed quadam descriptione, quid sit electio, & circa quæ versetur, ac ostensum est illam versari circa media, præsupposita voluntate, seu intentione finis.

De Voluntate; & utrum objectum volubile sit bonum verum, vel bonum apparens?

#### Caput IV.

<sup>1</sup> Voluntatem vero finis ipsius esse dictum jam est: \* quæ sævè nonnullis videtur beni ipsi esse, nonnullis autem parentis boni. Sed evi-



venit, ut & illis, qui bonum esse voluntate appetibile asserunt, id quod vult is, qui non recte eligit, non sit voluntate appetibile: nam si est voluntate appetibile, erit continuo etiam bonum: ac malum forte est: & illis qui bonum apparens voluntate appetibile esse inquirunt, nihil sit natura voluntate appetibile, sed quod unicuique ita visum fuerit. At aliud aliis videtur, & aliquando etiam, si ita inciderit, contraria apparent.

3 Quod si hæc non placent, nunquid dicendum, simpliciter quidem, ac revera voluntate appetibile esse id, quod est bonum, unicuique vero id, quod videtur unicuique: ac probo, quidem, quod revera etiam est, videri: improbo, quodcumque inciderit.

4 Quomodo etiam in corporibus evenit. Bene enim affectus salubria ea sunt, quæ re vera sunt ejusmodi: morbo correptis diversa. Simili modo amara, & dulcia, & calida, & gravia, & id genus reliqua. Singula enim probus vir recte judicat, & in singulis verum ipsi apparet. In unoquoque enim habitu propria quædam, & honesta, & jucunda sunt. Et in singulis plurimum fortasse plerumque in dignoscendo eo, quod verum est, differt, quippe qui tanquam regula, ac mensura ipsorum sit. Plerisque autem à vulgo hominibus deceptio surripere ob voluptatem videtur, quibus sultet voluptas, licet non sit, bonum tamen apparet. Elidunt enim jucunditatem quasi bonum, dolorem quasi malum fugiunt.

1 Sicut electio dicitur actus, per quem voluntas, seu potentia volitiva versatur circa media, sic voluntas dicitur actus, per quem eadem voluntas, seu potentia volitiva versatur circa fines. Ratio est, quia nomen potentiarum solet attribui actui primario, per quem tales potentie versantur circa primum suum objectum: Ex gr. nomen intellectus non solum tribuitur potentie intellectivæ, sed etiam actibus, per quos potentia intellectiva versatur circa prima principia per se nota, quæ sunt primum objectum intellectus; sed sicut intellectus se habet ad prima principia, quæ sunt veritates per se notæ, sic voluntas se habet ad finem, qui est bonum per se amabile; ergo sicut actus, per quos intellectus versatur circa principia, dicitur intellectus, sic actus per quem voluntas versatur circa finem, &

bonum amabile gratia sui, dicitur voluntas. Cum igitur egerimus de electione, quæ est appetitus mediorum, debemus etiam agere de voluntate, seu intentione, quæ est appetitus finis.

2 Circa voluntatem igitur est questio, utrum objectum per voluntatem appetibile sit bonum verum, vel bonum apparens? Ratio dubitandi est, quia si ex una parte dicatur, quod solum bonum verum est volubile; ergo volitio est illa solum, quæ appetit bonum verum; ergo qui non recte appetit, sed peccat, & vult objectum, quod re ipsa est malum, non vult; alioquin, quod non verè est bonum, sed malum, verè esset bonum; sed est absurdum, quod qui malè vult, non velit; ergo &c. Si verò ex alia parte dicatur, quod objectum voluntatis est bonum apparens, contrà est, quia sequitur, quod nihil ex natura sua sit bonum, & volubile. Quod enim respectu unius est volubile, respectu alterius non est volubile, non est volubile ex natura sua, sed solum relatè, ad aliquem; sed si objectum voluntatis est bonum apparens, id quod respectu unius est volubile, respectu alterius non est volubile; ergo &c. Probatur minor: illud solum est volubile respectu cuiusque, quod illi apparet bonum; sed quod uni apparet bonum, alteri non apparet bonum; ergo &c.

3 Propter hæc argumenta, questionem propositam respondendum est cum distinctione, ac dicendum, volubile simpliciter, & ex sua natura esse id, quod verè est bonum; at respectu uniuscuiusque illud esse volubile, quod ipsi apparet ut bonum. Probatur, & explicatur. Illud enim est simpliciter, & ex natura sua volubile, quod est volubile ab eo, qui rectè est dispositus ad volendum; sed solum verum bonum est volubile ab eo, qui rectè est dispositus ad volendum, qualis est vir probus, qui cum velit, & operetur omnia secundum rectam, & veram rationem, illud solum vult, quod vera ratio proponit ut bonum, adeoque verè

verè est bonum; ergo solum verum bonum est ex natura sua volibile. At respectu ejus, qui non est bene dispositus ad volendum, qualis est improbus, qui non vult secundum rectam rationem, volibile est id, quod quomocunque apparet ut bonum etiam per errorem.

4 Confirmatur, quia sicut illa sunt verè sana, quæ sunt sana respectu corporum bene dispositorum, at quæ sunt sana respectu corporum malè dispositorum, possunt verè non esse sana; sicut illa sunt dulcia, & amara, quæ videntur talia respectu gustus bene dispositi, quæ verò videntur talia ægrotis, possunt verè non esse dulcia, nec amara, idemque dic de calidis ac frigidis, gravibus, ac levibus; ergo proportionaliter illud est verè volibile, quod est volibile à viro probò, & bene disposito; quæ sunt volibilia ab improbis, possunt verè, & ex sua natura non esse volibilia. Ulterior ratio est, quia unicuique illud videtur bonum, quod est conveniens naturæ, vel habitui ipsius, qui habitus est altera quædam natura; sed habitui viri probi conveniens est verum bonum; ergo quod viro probò videtur bonum, verè est bonum. Probatur minor: vir enim probus habet habitus virtutum, per quas inclinatur ad bonum secundum veram rationem; ergo illud videtur ipsi bonum, quod est secundum rectam rationem, illud videtur malum, quod est contra rectam rationem; sed quod est juxta rectam rationem, verè est bonum, quod est contra rectam rationem, verè est malum; ergo viro probò ea videntur bona, quæ verè sunt bona, ea videntur mala, quæ verè sunt mala. Vir ergo probus bene judicat de rebus, & potest dici regula, & mensura rerum, quia res tales sunt, quales videntur ipsi. E converso vir improbus habet habitus, per quos inclinatur, non ad bonum rationis, sed ad voluptatem; ergo improbo videtur bonum quod affert voluptatem, etiam si sit contra rationem, videtur malum, quod affert

molestiam, etiam si sit juxta rationem; ergo improbus decipitur in judicio boni, & mali, ideoque appetit mala ut bona propter voluptatem, refugit à bonis ut malis propter molestiam.

Ostenditur virtutes, & vitia esse in nostra potestate, adeoque homines voluntariè fieri bonos, & malos.

### Caput V.

1 **C**um igitur voluntate appetibilis finis sit, consultabilia autem, & eligibilia ea, quæ ad finem spectant, actiones, quæ circa hæc sunt, & ex electione, & spontanea etiam proculdubio sunt. At virtutum operationes circa hæc versantur. Efficitur igitur, ut virtus quoque in nobis, & similiter vitium sit. In quibus enim in nostra potestate situm est agere, situm est etiam non agere, & in quibus non agere, simili modo etiam agere. Quapropter si agere cum honestum sit, in nostra est potestate, non agere quoque cum turpe sit, in nobis erit collocatum. Si item non agere cum honestum sit, in nobis est, agere quoque, cum turpe sit, erit nostra facultatis. Quod si honesta agere, & turpia, & simili modo non agere in nostra est potestate, id autem erit, ut boni & mali simus, in nostra potestate quoque erit, ut & frugi simus, & nequam.

2 Nam dicere neminem, neque sponte improbum, neque invitum beatum esse, alterum falsum esse, alterum verum videtur, quippe cum beatus nemo invitus evadat, improbitas vero spontanea sit.

**P**ostquam Aristoteles egit de voluntario, electione, & voluntate, sine intentione finis, applicat doctrinam traditam virtutibus, ac vitiis. Primo ergo ex principiis positis docet, & probat virtutes, ac vitia esse in nostra potestate, adeoque homines liberè fieri bonos, & malos: secundo proponit, ac rejicit duos errores, ex quibus posset aliquis defendere non esse in nostra potestate bene, ac male agere, adeoque nec virtutes, ac vitia esse in nostra potestate.



1 Quoad primum: ex principiis positis sic Aristoteles ostendit virtutes, ac vitia esse in nostra potestate. Si in nostra potestate sunt operationes causantes in nobis virtutes, & vitia, in nostra etiam potestate sunt virtutes, ac vitia; qui enim habet in potestate causam, habet etiam in potestate effectum; sed in nostra potestate sunt operationes causantes in nobis virtutes, ac vitia; ergo etiam in nostra potestate sunt virtutes, ac vitia. Probatur minor: in cuius potestate est electio, in ejus potestate sunt operationes eligibiles, ac factæ ex electione; sed in nostra potestate est electio: sicut enim per voluntatem intendimus finem, sic per electionem voluntariè, ac sponte eligimus operationes conducentes ad finem, ut dictum est; ergo etiam in nostra potestate sunt operationes eligibiles, ac factæ ex electione; sed operationes causantes in nobis virtutes ac vitia, sunt eligibiles, ac fiunt ex electione; virtus enim sicut operatur ex electione, sic causatur ex operationibus factis ex electione; ergo operationes causantes in nobis virtutes sunt in nostra potestate; sed si sunt in nostra potestate operationes causantes in nobis virtutes, sunt etiam in nostra potestate operationes causantes in nobis vitia; ergo &c. Probatur ultimum assumptum: si enim in nostra potestate est agere, etiam non agere est in nostra potestate: alioquin si non possemus non agere, ex necessitate ageremus, adeoque agere non esset in nostra potestate; ergo cum honestum est restituere, ac turpe non restituere, si in nostra potestate est restituere, qui est actus iustitiæ, in nostra etiam potestate est non restituere, qui est actus iniustitiæ; ergo in nostra potestate est exercere actum iniustitiæ, ac fieri iniustum. Rursus si in nostra potestate est non furari, quod est honestum, etiam furari, quod est inhonestum est in nostra potestate; ergo si in nostra potestate est bene agere, etiam in nostra potestate est malè agere; sed bene agendo

evadimus probi; malè agendo evadimus improbi; ergo in nostra potestate est evadere probos, & improbos.

2 Hinc infertur, quod qui dicunt neminem sponte esse malum, ac neminem invitè esse bonum, ac beatum, in aliquo dicunt verum, in aliquo falsum. Verum est, quod nemo invitè sit bonus, ac beatus, cum qui est bonus, voluntariè sit bonus. At falsum est, quod nemo sponte sit malus. Ut enim ostensum est, sicut sponte facimus actus bonos, quibus efficiamur boni, sic sponte facimus actus malos, quibus efficiamur mali.

3 Alioqui iis, quæ nunc dicta sunt, repugnandum est, dicendumque hominem principium minime esse, neque actionum, sicut filiorum, esse generatorem. Quid si hæc videntur, neque in alia principia referre actiones nostras possumus, quam in ea, quæ in nobis sunt, quorum principia in nobis sunt, etiam ipsa in nobis esse, & spontanea necesse est.

4 His attestari, & privatum singuli, & ipsi legumlatores videntur, qui eos, qui mala perpetrant, & castigant, ac puniunt, si tamen neque vi coacti ea egerint, neque ex ignorations, cuius ipsi sibi causam non exhibuerint; eos autem qui honesta agunt, honoribus prosequuntur, ut & hos incitent, & illos prohibeant. Atqui adea, quæ neque spontanea sunt, neque sunt in nobis, agenda hortatur nemo, quippe cum nihil antiquum sit, ut persuasi simus, aut calefieri, aut dolere, aut esurire, aut quodvis aliud ejusmodi. Nihil enim minus ea pariemur.

5 Nam ob ignoracionem etiam puniunt, si sibi ipso ignoracionis causa quispiam fuisse videatur. Vnde ebriis duplices poenæ instituuntur. In ipso enim, qui inebriatur, principium est, cum sui quisque in eo dominus sit, ut non inebrietur, id quod ignoracionis est causa. Eos quoque puniunt, qui aliquid eorum ignorant, quæ ad leges pertinent, quæ quidem & sciri debeant, & difficilia non sint. Simili modo etiam in aliis, quarumque ignorare per negligentiam videntur, eo quod in ipsis sit ignorare, quippe qui adhibenda diligentia domini sunt, ac potestatem habent.

3 Addit Aristoteles, quod non potest negari in nostra potestate esse, ut simus boni,

ni vel mali, nisi negetur simul hominem esse principium faciendi, vel omittendi suos actus, illosque procreandi, vel non procreandi, quasi quosdam filios. Quod si admittatur hominem esse principium sponte faciens suos actus bonos, ac malos, cum actus sint causæ habituum, necessario sequitur hominem esse principium habens in sua potestate, ut vel per actus bonos fiat bonus, vel per malos fiat malus.

4 Quod autem homo habeat in potestate suos actus bonos, & malos, probatur etiam à posteriori: nam & Patres familias privatim puniunt filios prava facientes, si non faciant illa ex violentia, vel ignorantia, & legumlatores publicè puniunt delinquentes, constituunt autem præmia, & honores bene operantibus, adeoque hortantur ad honesta agenda, prohibent ab inhonestis patrandis; sed stultum est hortari aliquem ad ea, quæ non sunt in ejus potestate, ac propterea, quæ non sponte egit, præmiari, vel punire, ideoque nemo hortatur aliquem, ut æstate non caleat, ut cum ægrotat, non doleat, vel cum caret cibo, non esuriat, quia hæc non sponte patimur; ergo signum est, quod cum non adest violentia, vel ignorantia, in nostra est potestate, honesta, ac prava agere, ac non agere.

5 Confirmatur: quia non solum homines puniuntur propter ea, quæ agunt scienter, sed etiam propter ea, quæ agunt ignoranter, cum ipsi sunt causæ sibi talis ignorantia: ex. gr. licet ebrius faciat multa prava; ignorans, adhuc meretur duplicem poenam, primo, quia fuit sibi causa ebrietatis, secundo, quia commisit prava ex ignorantia, cujus ipse sibi fuit causa: puniuntur etiam, qui ignorant leges, quas oportet scire, & quas non difficile est scire: ex. gr. qui furatur nesciens legem non furandi, punitur etiam propter ipsam ignorantiam, quia tenebatur scire talem legem: & universum puniuntur qui non adhibent

debitam diligentiam ad scienda ea, quæ oportet scire; ergo signum est, quod in nostra potestate etiam est adhibere diligentiam ad quædam cognoscenda.

6 Sed fortasse ejusmodi aliquis est, ut diligentiam non adhibeat.

7 At ut ejusmodi sint homines, atque & injusti, & intemperantes evadant, ipsi in causa sunt, dum & dissolute, ac remisse vivunt, & maleficia perpetrant, & in comperationibus, talibusque aliis libidinibus atatem degunt.

8 Operationes enim, quæ circa singula sunt, tales homines reddunt. Atque hoc ex his esse manifestum potest, qui ad quodlibet certamen, aut actionem sese exercent. Id enim operari assidue solent. Ignorare igitur ex operationibus circa singula habitus existere, valde stupidi hominis est. Absurdum præterea est, & cum, qui injuste agit, injustum esse nolle, & eum, qui intemperanter, intemperantem. Sed si quis non ignorans ea agit, ex quibus injustus efficitur, sponte injustus est.

6 Quoad secundum: duabus viis posset quis defendere, quod actiones pravae non sint in nostra potestate. Prima via est quia unusquisque taliter operatur, qualis est: ex. gr. qui est negligens, vivit remissè, nec debitam adhibet diligentiam; qui est intemperans vivit intemperanter; ergo &c.

7 Rejicit Aristoteles hunc errorem, quia potius unusquisque talis fit, qualiter operatur: ex. gr. remissè vivens, fit negligens; injusta agens fit injustus; vivens intemperatè, & indulgens cibo, ac potui, fit intemperans; ergo unusquisque habet in potestate, ut fiat talis, negligens nimirum, vel injustus &c.

8 Confirmatur primo, quia videmus, quod homines tales fiunt, quales sunt operationes, in quibus sponte exercentur ex. gr. qui sponte exercetur in luctando, fit luctator, qui sponte exercetur in militando, fit miles; ergo non potest quis, nisi ex quadam stoliditate, ignorare, quod tales habitus acquirit unusquisque, quales sunt ope-



operationes, quas sponte exercet; quod exercendo actus iniustitiae fit iniustus &c. Confirmatur secundo, quia qui sponte vult aliquid, ex quo videt aliud sequi, sponte saltem acceptat illud aliud: ex. gr. qui sponte ambulat in aestu, previdens, quod ex tali ambulatione sequetur sudor, sponte acceptat sudorem; ergo qui male agit, praevidens ex mala operatione sequutur habitum malum, sponte acceptat habitum malum, adeoque sponte fit malus.

9 Non tamen si voluerit, iniustus esse desinet, & iustus erit. Nam neque qui aegrotat, sanus efficitur, licet, si ita contigerit, sponte aegrotet, tum intemperanter vivendo, tum medicorum praeceptis non obtemperando. Verum tunc quidem licebat ei non aegrotare, ubi tamen semel neglexit, non amplius licet: quemadmodum neque qui lapidem projecit, resumere eum amplius potest, quamvis in eo emittendi, ac projiciendi facultas fuerit. Principium enim in ipso erat. Eodem modo quoque, & iniustus, & intemperans à principio licebat non esse ejusmodi, unde sponte ejusmodi sunt: ubi vero semel tales evaserunt, non amplius non esse tales eis licet.

10 Sed neque animi solum vitia spontanea sunt, verum corporis etiam in nonnullis, quos scilicet increpare consuevimus. Qui enim natura deformes sunt, eos reprehendit nemo, sed illos qui per otium, & negligentiam tales evaserunt. Simili modo si turpitudinem, vel ex infirmitate, vel ex membri alicujus mutilatione contigerit. Nullus enim ei, qui vel natura, vel ex morbo, vel ex vulnere factus sit caecus, cecitatem exprobrabit, sed miserebitur potius: at eum objurgant omnes, qui ex temeritate, vel alia quapiam intemperantia excaecatus fuerit. Atque ita fit, ut vitia corporis, quae in nostra potestate sunt, vituperentur, quae non sunt, minime. Quid si ita est, in aliis quoque vitia, quae reprehenduntur, in nostra eruat potestatis.

9 Advertit tamen Aristoteles, quod ex eo, quod quis sponte evadat talis, potens non evadere talis, non sequitur, quod possit sponte desinere esse talis. Ex. gr. potest quis vivendo non incon-

tinenter, non incidere in aliquem morbum, adeoque si vivat incontinentem, sponte incidet in talem morbum: at postquam in morbum incidit, contingit aliquando, ut non possit ex eo morbo liberari. Rursus potest quis lapidem non projicere: at postquam projecit, non potest illum resumere. Proportionaliter ab initio sponte exercens actus iniustitiae, & intemperantiae, sponte fit iniustus, atque intemperans: at non sequitur, quod postquam jam est factus iniustus, atque intemperans, possit desinere esse talis.

10 Confirmatur tota tradita doctrina: nam propter corporis vitia, in quae incidimus non sponte, non meremur objurgationem, sed miserationem: at propter ea vitia, quorum ipsi nobis sumus causa, meremur objurgationem. Ex. gr. nemo reprehenderit eos, qui ex sua natura sunt turpes: at reprehendimus eos, qui evadunt turpes propter incuriam, atque desidiam. Rursus nemo reprehenderit eum, qui est caecus ex natura sua, vel ex vulnere, vel ex aegritudine: at si quis ex ebrietate, vel ex aliquo flagitio evaserit caecus, illum reprehendimus; ergo proportionaliter neque essemus objurgandi propter vitia animi, si non essent in nostra potestate, nec illa contraheremus sponte.

11 Quid si quis dixerit, omnes id appetunt, quod bonum esse ipsis videtur, visionis autem dominum habet nemo, sed talis unicuique finis apparet, qualis quisque est.

12 Verum si unusquisque habitum sibi quodammodo in causa est, visionis quoque quodammodo erit.

13 Sin autem nemo sui est in causa, ut mala faciat, sed ex ignorantia finis ea agit, ex iis quoque summum bonum consequuturum existimat: appetitio vero finis minime spontanea est, sed oportet, ut unusquisque idoneus natus sit, habeat quoque quasi visum, quo recte valeat discernere, & id, quod vere bonum est eligere: si quoque is est bono ingenio praeditus, cui bona haec natura affectio insita est, quod enim maximum est, & pulcherrimum, quodque ab alio accipere, aut discere nullo modo licet, id quale

natur-

natura est, tale ipse habebit: atque ita quidem bene, & recte natura esse affectum ipsa erit perfecta, ac vera natura habilitas, atque aptitudo: \* 14 si inquam hac vera sunt, cur magis virtus, quam vitium sponte acquiratur, non video. Virique enim tam bono, quam malo simili modo finis, vel natura, vel quomodocunque & apparet, & statuitur, ad quem posita cetera referentes quomodocunque agunt. Sive igitur finis non natura unicuique apparet, qualiscunque is sit, sed aliquid etiam apud ipsum est, sive naturalis quidem finis est, quia tamen reliqua probus vir sponte agit, virtus spontanea est, nihilominus vitium quoque spontaneum sit, necesse est. Nam similiter quoque malo in actionibus inest facultas, ut ex sese agat, etiam si in fine non sit. Si ergo quemadmodum dicitur, spontanea sunt virtutes: habituum enim coactores quodammodo nos sumus, ex eoque, quod sumus qualitate quamdam affecti, talem etiam finem statuimus: vitia quoque, quae simili ratione efficiantur, ipsa etiam spontanea erunt.

15 Ac communiter quidem de virtutibus à nobis dictum est, genusque ipsarum figura quadam, id est, ipsas mediocritates esse, atque habitus: à quibus item fiant, ad ipsasque agendas idoneos esse homines secundum ipsas, in nobisque etiam eas esse, & spontaneas, atque ita denum, ut recta ratio praescripserit. Non simili autem modo actiones spontaneae sunt, atque habitus. Actionum enim à principio usque ad finem domini sumus, cum singula quaque cognoscamus: at habituum principii tantum facultas in nobis est, singulorum autem additio non nota, quemadmodum in agrotationibus. Quoniam tamen in nostra erat potestate, vel ita, vel non ita uti, etiam habitus ipsi spontanei sunt.

11 Secundo: via ad defendendum, quod non sponte facimus actus malos, adeoque non sponte evadimus mali, desumitur ex eo, quia unusquisque homo appetit id, quod illi videtur bonum; sed non habemus in potestate, ut nobis bonum, ac finis appareat sic, sed unicuique bonum videtur tale, qualis ille est secundum suam naturalem constitutionem, ergo nec habemus in potestate, ut male operemur.

12 Rejicit Aristoteles hunc errorem, quia si quis est causa habitus, est etiam

causa, ut sit talis, hoc est bonus, vel malus, adeoque ut bonum taliter illi appareat; sed ostensum est, quod nos bene, ac male operando sumus causa habituum; ergo etiam sumus causa, ut bonum appareat sic, adeoque sumus domini apparentiae.

13 Posset adversarius replicare, quod unusquisque male agit ex ignorantia finis, quia nimirum non videt summum bonum obtineri bene agendo, imo censet summum bonum obtineri male agendo, & explendo malos appetitus; sed non est in nostra potestate, ut videamus finem obtineri bene agendo; ergo non est in nostra potestate male agere. Probatur minor; quia sicut non est in nostra potestate, ut habeamus visum perfectum, & aptum ad discernenda visibilia, sed talem visum accipimus à natura, qui verò non accipit à natura visum perfectum, non potest discernere visibilia; sic non est in nostra potestate, ut habeamus perfectum hunc internum visum, quo discernamus, quod summum bonum obtinetur bene agendo, sed debemus hunc visum accipere à natura, ille verò, cui à natura ingenuus est talis visus, est bene natus, ac bene genitus, & est ex natura sua perfectus, atque aptus ad bene vivendum, cum à natura acceperit ingentem vim recte judicandi de ultimo fine, quae vis est praestantissima, & optima. E converso, qui non accipit à natura hanc vim recte judicandi de ultimo fine, ille est ex sua natura imperfectus, atque ineptus ad videndum, in quo consistat summum bonum, adeoque ineptus etiam ad bene vivendum.

14 Impugnat Aristoteles hanc doctrinam: sequeretur enim, quod non solum non esset in nostra potestate male agere, & fieri malos, sed neque esset in nostra potestate bene agere, & fieri bonos; sed adversarii fatentur in nostra potestate esse bene agere, & fieri bonos; ergo debent etiam fateri, quod in nostra potestate sit



malè agere; & fieri malos. Probatur major: nam sicut qui malè agit, ideo malè agit, quia ignorat finem, & circa illum errat, sic qui bene agit, ideo bene agit, quia videt finem, & non errat circa illum; & sicut qui circa finem errat, ideo errat, quia non accepit à natura internum visum ad discernendum finem, sic qui bene iudicat, ideo benè iudicat, quia accepit à natura talem visum; ergo eodem modo se habent; ergo sicut in nostra potestate est bene agere, sic in nostra potestate est malè agere. Sive enim ideo in nostra potestate est bene agere, quia licet non sit in nostra potestate intentio finis, tamen est in nostra potestate electio mediorum, sive ex alio capite, eodem pacto debet etiam esse in nostra potestate malè agere; ergo æquè sunt in nostra potestate virtus, ac vitia.

15 Concludit Aristoteles epilogoando dicta, & explicando, quæ supersint dicenda. Actum est de virtutibus in communi. Explicatum est genus ipsarum tum remotum, tum proximum. Dictum est si quidem virtutes esse sub genere remoto habitus, ac sub genere proximo mediocritatis. Explicata sunt principia, & causæ virtutum, ac dictum est virtutes causari ab actibus, & esse principia actuum similium iis, à quibus generantur. Additum est tum actus, tum habitus virtutum, ac virtutum sponte fieri, & esse in nostra potestate. At non eodem pacto sponte fiunt actus, & habitus. Actus enim sponte fiunt semper, & ab initio atque ad finem, ita ut nullus sit singularis actus virtutis, aut vitii, qui non sponte fiat; habitus è converso non sponte fiunt hoc pacto. Licet enim universaliter sciamus, quod bene operando, acquirimus habitus, per quos evadimus boni, adhuc sæpe augemus habitus per actus, non cognoscentes, quod hic, & nunc ex actu sequitur habitus. Ideo bene operando augemus habitus, etiam non cogitantes de tali augmento.

De fortitudine: circà quos timores, tanquam circà materiam versetur vera fortitudo.

### Caput VI.

1 Sed jam repetita oratione, de singulis virtutibus, quam sint, & quales, & quomodo differamus: ita enim fiet, ut etiam quot sint, facile constet. \* 2 Ac primum dicamus de fortitudine, \* quam quidem esse mediocritatem, quæ circa timores fiduciaque versetur, superius dictum jam est. Timemus autem ea scilicet, quæ terribilia sunt. Ea vero sunt, ut simpliciter dicamus, mala: unde etiam timorem, expectationem mali esse definiunt. Ac timeamus quidem mala omnia, ut infamiam, paupertatem, morbum, solitudinem amicorum, mortem.

4 Non circa omnia tamèn esse vir fortis videtur, quippe cum nonnulla omnino timere debeamus, quæ & timere honestum, & non timere turpe est, ut infamiam. Qui enim eam timet, modestus, ac verecundus, qui non timet, impudens est. A nonnullis tamen per translationem fortis appellatur, cum simile quid cum forti viro etiam ipse habeat. Nam etiam fortis intrepidus quidam est, timoreque uacuus.

5 Paupertatem autem fortasse timere non licet, neque morbum, neque omnino quippiam, quod neque à vitio proficiscatur, neque per nos ipsos fiat. Sed neque qui in his est intrepidus, fortis est: sed ex similitudine tamen fortis dicitur. Nonnulli siquidem sunt, qui licet in bellicis periculis sint timidi, liberales tamen sunt, & in abjiciendis pecuniis fidenter se gerunt. Neque præterea si quis filiorum, aut uxoris contumeliam, aut invidiam, aut ralem quippiam timeat, is timidus est: neque fortis, si flagris cadendus, confidit.

1 E Gimus de virtutibus moralibus in communi. Sequitur, ut agamus de iisdem in particulari, & ut de singulis explicemus, quid sint, circa quæ versentur, & quo pacto operentur: ex quibus etiam patebit, quot sint virtutes.

2 Primo igitur agendum est de fortitudine: cujus naturam ut cum Aristotele decla-

declaremus, primo explicandum est circa quam materiam vera fortitudo versetur: secundo per quos actus circa talem materiam versetur tum vera fortitudo, tum vitia opposita: tertio declarandæ sunt quinque species fortitudinis similitudinariæ, & earum actus: quarto demum proponendæ sunt quædam proprietates fortitudinis.

3 Quoad primum: fortitudo ex dictis lib. 2. cap. 7. num. 2. est mediocritas circa timores, & audacias; ergo materia proxima, circa quam fortitudo versatur, sunt timores, & audaciæ; sed timores, & audaciæ versantur circa terribilia; eadem enim terribilia, quæ per timorem fugimus, per audaciam aggredimur; ergo fortitudo versatur circa terribilia, tanquam circa materiam remotam, sed terribile est malum imminens, ideoque timor definitur à quibusdam *expectatio imminens mali*, plura autem sunt genera malorum, puta infamia, paupertas, morbi, inimicitia, mors &c. ergo fortitudo versatur circa omnia, vel circa aliqua ex dictis malis. Queritur igitur, an versetur circa omnia, ita ut nullo malum timeat; an circa aliqua tantum, & quæ sint illa mala, & illa terribilia, circa quæ præcipue versatur fortitudo:

4 Primo: videtur, quod vir fortis non versetur circa omnia mala, ita ut excludat à se timorem omnium malorum. Ratio est, quia vir fortis non excludit à se timorem eorum malorum, quæ honestum est timere, turpe non timere; sed quædam sunt mala, quæ honestum est timere, turpe non timere; ergo &c. Probatur minor: infamia enim ex eo, quod turpia agamus, est malum, quod honestum est timere, turpe non timere, ideoque qui talem infamiam timent, laudantur ut probi & verecundi, qui non timent, vituperantur ut impudentes, licet qui infamiam non timet, improprie dicatur fortis, in quantum est similis forti in eo, quod est interritus.

5 Secundò: videtur etiam, quod licet

honestum sit non timere quædam alia mala, ex. gr. pauperpatem, ægritudinem, & universum quæ non possumus vitare, neque nostra culpa accidunt nobis, adhuc qui hæc non timet, non eo ipso proprie sit fortis. Probatur: qui enim est liberalis in erogandis pecuniis, nec timet paupertatem; qui est promptus in suscipiendis laboribus, nec timet ægritudinem, si sit meticulosus in periculis bellicis, non dicitur simpliciter fortis; ergo ad hoc, ut quis sit simpliciter fortis, non sufficit, ut excludat à se timorem paupertatis, vel ægritudinis. Ex proportionali ratione non est timidus, qui cum interritus sit circa pericula bellica, timet de uxoris, ac filiorum pudicitia, vel metuit, ne sibi ab æmulis confletur invidia, & alia hujusmodi: ac similiter non est fortis servus, qui licet, cum flagris est cædendus, non timeat. tamen in bellicis periculis fugam capeffit; ergo &c.

6 Circa qualia igitur terribilia fortis versatur? An circa maxima? Nemo enim tolerantior malorum est. Mors autem maxime omnium rerum est horribilis, quippe cum terminus sit, nihilque amplius homini mortuo, neque bonum neque malum esse videatur. Sed neque circa mortem quamlibet versari fortis videtur, ut si in mari, vel morbo contigerit. Circa qualem igitur versatur? An circa eam, quæ in pulcherrimis rebus contingit: ejusmodi sunt, quæ in bello oppetuntur, in maximo scilicet, & pulcherrimo periculo? His consentiunt etiam honores, qui & à civitatibus, & à regibus instituti sunt.

7 Ille itaque proprie vir fortis dicitur, qui circa præclaram mortem imparvidus fuerit, circaque ea, quæ mortem afferunt, cum proxima sunt. Ejusmodi autem maxime sunt, quæ in bello occurrere consueverunt. Veruntamen & in mari, & in morbis, vir fortis imparvidus est, non ita tamen ut maritimi homines. Hi enim desperata salutis sue agere ejusmodi genus mortis ferunt illi bona sse ob navigandi peritiam freti sunt.

8 Fortes præterea in iis viriliter se gerunt, in quibus vires spectantur, aut præclarum est mori, quorum neutrum in talibus generibus nec existit.



6 Quænam igitur sunt illa mala, & illa terribilia, circâ quæ tanquam circâ propriam materiam, principaliter versatur fortitudo? Dicendum, quod sunt mala maxima, & maximè terribilia, & quæ honestissimum, ac pulcherrimum est subire. Ratio est; quia fortis, ut fortis censetur esse tolerantissimus malorum; sed non esset tolerantissimus malorum, nisi subiret mala maxima, & maximè terribilia; ergo fortis versatur circâ mala maxima, & maximè terribilia; sed mors videtur esse omnium terribilissimum, cum sit finis vitæ, & cum post mortem nihil boni, vel mali sensibilis videatur homini superesse; ergo fortis versatur circâ mortem; sed non versatur principaliter circâ omnem mortem, puta circâ mortem ex morbo, vel naufragio; ergo versatur principaliter circâ mortem pulcherrimam, & honestissimam, qualis est, quæ subitur in bello pro patria &c. ideoque leges civitatum, & gentium, quæ statuerunt honores, & præmia viris fortibus, tales honores, & præmia decreverunt iis, qui audacter, & impavidè subeunt pericula bellica, exultantes hæc pericula esse materiam propriam fortitudinis.

7 Ex his potest inferri primo, quæ vir fortis principaliter, vel secundario sit interritus. Principaliter vir fortis est interritus circâ honestam mortem, & circâ repentina, quæ possunt mortem afferre. Hæc enim sunt maximè terribilia, tum quia mors videtur summum malorum, non quia ipsum repentinum auget timorem. Et quia pericula bellica sunt maximè repentina, ideo vir fortis principaliter versatur circâ pericula bellica. Secundario vir fortis versatur impavidè etiam circâ alia mortis genera. Si enim occurrat periculum moriendi ex naufragio, vel morbo, non timet. Neque verò vir fortis est interritus in periculo naufragii, sicut nautæ, sed modo diverso. Nam nautæ non timent, quia cum per peritiam navigandi alias evaserint, sperant etiam nunc se evasuros, ideoque cum

desperant de salute, succumbunt timori. At vir fortis etiam si desperet de salute, adhuc non timet; quia non ita amat vitam, ut inordinate commoveatur.

8 Infertur secundo, quænam vir fortis non solum non timeat, sed audacter aggreditur. Audacter aggreditur ea, ad quæ perficienda vires conducunt, & pro quibus pulchrum est mori, qualia sunt pericula bellica: ea vero, ad quæ vires parum conducunt, & pro quibus non ita pulchrum est mori, non audacter aggreditur. Et quia non pulchrum est mori in naufragio, ideo non ita audacter se exponit periculis naufragii, & aliis periculis similibus, sicut periculis bellicis.

De Actibus, per quos circâ terribilia versatur tum fortitudo, tum opposita vitia.

### Caput VII.

1 **I**daute: quod terrorem incutit, non omnibus est idem: 2\* dicimusque aliquid supra hominem esse, quod quidem unicuique sane mentis homini terribile est. At quæ hominem non excedunt, magnitudine differunt, & eo quod magis, vel minus efficiuntur. Simili modo ea, quæ fiduciam mihi afferunt.

3 Fortis autem vir, ut homo, erit interritus: timebit tamen etiam ipse huiusmodi mala. Sed ut oportet tamen, & ut ratio præscribit, honestatis causa sustinebit, ac feret, quippe cum hic finis virtutis sit: Efficitur autem, ut magis, & minus hæc timeamus, item ut ea quæ non sunt terribilia, quasi terribilia sint, timeamus. Peccataque committuntur, aliud cum timeamus ea, quæ non oportet, aliud cum non sicut oportet, aliud cum non oportet, vel aliquid ejusmodi. Similiter quoque circa ea, quæ fiduciam afferunt.

4 Qui igitur ea, quæ oportet, & cuius causa oportet: & ut oportet, sustinet, ac timet, & simili modo etiam confidit, fortis est: quippe cum pro dignitate, & sicut ratio præscribit, fortis vir, & patitur, & agat. Finis autem uniuscuiusque operationis est, qui secundum habitum existit: at viro forti fortitudo ipsa honesta res est: talis igitur erit etiam finis: quippe cum si ne singula definiantur, honestatisque causa

*fortis vir sustineat, atque agat ea, quæ ex ipsa fortitudine sunt,*

**E**xplicata materia, circa quam versatur fortitudo, explicat Aristoteles actus, per quos circa dictam materiam versatur. Et quia fortitudo versatur circa terribilia, explicat per quos actus circa terribilia versatur, cum fortis, qui est in medio virtutis, tum audax, & timidus, qui sunt in extremis vitiis.

1 Ut hæc explicet, supponit primo Aristoteles, quod non idem est terribile omnibus, sed potest accidere, ut quod est terribile uni, non sit terribile alteri: ex. gr. quod est terribile feminae, vel puero, non est terribile viro.

2 Supponit secundò: dari aliquos gradus terribilium, secundum quos aliqua sunt magis, aliqua minus terribilia. In primo gradu terribilium sunt, quæ facultatem humanam excedunt: & hæc qui non timet. nec fugit, sed aggreditur, non est fortis, sed infans. Huiusmodi sunt terremotos, inundationes &c. In secundo gradu sunt, quæ non excedunt facultatem humanam, qualia sunt invasio hostium in bello &c: & hæc etiam differunt magnitudine, & intensione, ideoque aliquando fortis debet periculum declinare, aliquando audacter aggredi.

3 His suppositis: occurrentibus terribilibus, vir fortis erit quidem impavidus, sed ut homo, hoc est non excludet à se omnem timorem, ut dixerunt Stoici (hoc enim est impossibile homini), sed timebit ut oportet, atque ut dicat ratio tolerabit, ac subit pericula gratia honestatis, quæ honestas est finis virtutis. Explicatur. In timendo atque audendo potest dari excessus, atque defectus. Potest enim homo timere terribilia, vel plus, quam oportet, vel minus, quam oportet, potest etiam peccare timendo quæ non oportet, aut non quemadmodum oportet, aut non quando oportet &c. His iisdem modis potest peccare audendo.

4 Fortis igitur est, qui ea, quæ oportet, & gratia ejus oportet, & ut oportet, & quando oportet, timet, ac sustinet. Fortis enim non solum agit, sed etiam patitur secundum habitum fortitudinis, & ut jubet ratio, & in omni sua operatione habet pro fine ipsum finem habitus, hoc est honestatem propriam fortitudinis, à quo fine præcipue specificatur habitus fortitudinis, & omnis ejus actus.

5 Ex illis vero, qui exuperant, qui intrepiditate excedit, nomine uacat. Multa enim huiusmodi nominibus uacare superius à nobis dictum est. Possit tamen esse infans quidam, atque indolens, siquidem neque terra motus, neque inundationes timeat: id quod Celtas facere dicunt.

6 At qui confidendo, in terribilibus rebus excellit, audax est: qui quidem audax, & arrogans esse, & fortitudinis affectator videtur. Sicut enim illa circa formidabiles res se gerit, ita hic ipse uideri ult, in quibusque potest, illum imitatur. Unde efficitur, ut plerique ex ipsis timidaudaces sint. In his enim audacter se gerentes, formidolosa non sustinent.

7 Qui autem timendo excedit, is est ignavus. Nam & quæ non oportet, & sicut non oportet, timet: & reliqua ejusmodi omnia ipsum consequuntur. Confidendo etiam deficit. Sed in dolobus excedens magis est manifestus: quippe cum desperabundus quidam sit ignavus. Omnia enim timet. E contrario fortis. Considero enim bene sperantis hominis est. Circa hæc igitur, & ignavus, & audax, & fortis versantur: diverso tamen modo. Illi enim excedunt, & deficient: hic mediocriter se gerit, atque ut oportet.

8 Atque audaces quidem precipites sunt, voluntque ante ipsa pericula periclitari: in ipsis vero constituti abstinent. Sed fortes in operibus ipsis acies, ac celeros, antea quieti sunt. Itaque sicut dictum est, fortitudo mediocritas est circa terribilia, & ea, quæ fiduciam afferunt, in his rebus, quas diximus, & ea de causa, quia honestum est, eligere, ac sustinere, vel quia id non facere turpe est. Mori autem, ut vel paupertatem, vel anorem, vel molesti quippiam fugiamus, fortis viri minimum est, sed potius timidi: quippe cum laboriosa fugera mollicies sit. Neque hanc mortem sustinet quippiam, quia honestam sit, sed ut malum evitetur, ac fugatur.

9 Fortitudo igitur talis quippiam est.



5 Qui excedit in non timendo, non habet nomen, potest tamen vocari infans. Est enim is, qui ex quadam infania nihil omnino timet, ne terræ motus quidem, & inundationes, quæ tamen omnis prudens timet: & tales dicuntur populi quidam, qui vocatur Celta.

6 Qui excedit audendo, dicitur audax, & est is, qui temerarie aggreditur, quæ non oportet aggredi. Datur etiam arrogans, qui licet non sit audax, neque fortis, tamen simulat se esse fortem, & audacem, atque optat talis videri, ideoque imitatur audacem, in quantum potest: & quia audacter se gerit, cum non imminet periculum, cum verò periculum imminet timet, ideo aliquando est audax, aliquando timidus, & meticulosus, quales sunt Thraſones comædiarum.

7 Qui excedit timendo est timidus. Timet enim quæ non oportet, & ut non oportet &c. Deficit autem in audendo, ideoque non audet, cum oporteret audere. Quia tamen magis est manifestus excessus timoris, quam defectus audaciæ, ideo non denominatur a defectu audaciæ, sed ab excessu timoris, & dicitur timidus. Proprium timidi est, ut parum, vel nihil speret, ac penè omnia desperet. Fortis è converso est pronus ad bene sperandum. Ratio est, quia cum non refugiat ab arduis, sed illa aggrediatur, confidit se consequuturum bona, licet ardua, quod est sperare. Ex his igitur patet, quod cum circa eadem terribilia versetur tum audax, & timidus, tum fortis, diverso tamen modo ad ea se habent. Audax enim, & timidus partim excedunt, partim deficiunt; nam audax excedit in confidendo, deficit in timendo: timidus excedit in timendo, deficit in confidendo. At fortis mediocriter timet, & mediocriter audet, & omnino se habet, sicut oportet.

8 Iam aliquando tum audaces, tum timidi faciunt quædam, quæ videntur opera fortitudinis, sed non sunt. Audax enim

aggreditur, & vult pericula. Sed quia in periculis aggrediendis nō ducitur iudicio rationis, sed impetu passionis, ideo ante pericula præceps est illa aggredienda, in periculis verò deficit, quia impetus passionis vincitur à difficultate rei. E converso fortis, quia ratione movetur ad pericula subeunda, ideo ante periculum est quietus, in ipso verò periculo est servidus in agendo. Timidus imitatur aliqualem fortem, cum mortem eligit, & sibi consciscit ex amore, vel ad vitandam paupertatem, aut aliquod aliud molestum, ac triste. Verum in morte sibi propter hæc consciscenda, non est fortis, sed timidus. Proprium enim fortis est nō fugere laboriosa, & molesta, sed constanter illa perpeti, ac subire, & mortem eligere, non ad vitandas molestas, sed quia honestum est mori sed qui mortem sibi consciscunt, eligunt mortem, non quia est honesta, sed ad fugiendam laboriosa, & molesta; ergo sunt timidi & molles, cum sit quædam mollicies non ferre molesta.

9 Ex his potest inferri definitio veræ fortitudinis. Est enim mediocritas quadam in audendo, & timendo, versans circa ausibilia, & terribilia, eaque eligens, ac ferens, quia honestum est, & quia turpe est illa non subire, ac perferre.

De quinque aliis modis fortitudinis non veræ. Caput VIII.

1 D<sup>icuntur autem etiam alii fortitudines quin-</sup>  
2 <sup>que modis</sup> \* Primum civilis: maxime enim ea similis est, quippe cum civis tum ob multas, & opprobria, tum ob honores legibus institutos, pericula subeant, atque ob id fortissimi esse videantur illi, apud quos sicut ignavi ignominia, ita fortes honore afficiuntur. Tales etiam Homerus inducit: ut Diomedem, & Nestorem:

Næ mihi Polydamas faciet convicia primus.

& Diomedes:

F 2 Sic

Sic aliquando inter Troas iactabitur Hector?

Tydidēs mergens à me est in castra fugatus.

*Atque hæc quidem fortitudo illi maxime, quæ prius dicta est, assimilatur, propterea quòd ob virtutem existit, ob reverentiam siquidem, & honesti appetitionem, honoris scilicet, & opprobrii, quòd turpe est fugiendi causa.*

*Eodem referre etiam eos quispiam posset, qui ab eis, qui principatum obtinent coguntur. Rejores tamen in eo sunt, quòd non ob pudorem, sed ob timorem id faciunt, atque ut non quòd turpe, sed quòd molestum est, fugiant. Cogunt enim illi, qui potestatem in alios habent, ut Hector.*

Si vero pugnam quem detrectare videbo:

Is certe nulla poterit ratione cavere,

Quin avibus, canibusque objectus præda voretur.

*Et qui imperant, & si recesserint, verberant, idem faciunt, necnon qui ante fossas, vel tale quippiam acies instrunt. Omnes enim cogunt. Verum non ob necessitatem, sed ob honestatem fortem esse videret.*

**E**xplicata vera, & perfecta fortitudine, explicat Aristoteles quinque alios modos fortitudinis non veræ, sed habentis similitudinem cum vera fortitudine. Prima est fortitudo civilis, seu politica; secunda est fortitudo militaris; tertia fortitudo ex ira; quarta fortitudo ex ipe; quinta fortitudo ex ignorantia.

2 Fortitudo politica est, per quam Civēs pericula subeunt, vel ex desiderio honoris, ac metu infamiae, vel ex metu pœnarum futurarum, vel ex metu pœnæ præsentis. Tres igitur sunt gradus fortitudinis politice. Primus est, cum quis pericula bellica sustinet ex desiderio honoris, ac metu infamiae. Ideo Civēs illarum civitatum, apud quos fortes sunt in magno honore, timidi autem censentur infames, solent videri fortissimi. Habent enim fortitudinem politicam, & assuetudinē pericula subeundi multi eorum acquirunt etiā fortitudinem veram. Hanc fortitudinem Homerus tribuit Hectori inter Trojanos.

ac Diomedem inter Græcos. Inducit enim Hectorē fortiter se gerentem, ne Polydamas ipsi exprobraret ignaviam, & inducit Diomedem fortiter pugnātem, ne Hector iactaret Diomedem à se fugatum fuisse. Hæc fortitudo, licet non perveniat ad perfectionem veræ fortitudinis, adhuc valde illi est propinqua. Honor enim, cum sit testimonium honestatis, est valde propinquus honestati, infamia, cum sit testimonium turpitudinis est valde propinqua turpitudini; ergo fortitudo, quæ aggreditur pericula ad consequendum honorem, & vitandam infamiam, est valde propinqua veræ fortitudini, quæ aggreditur pericula, ut assequatur honestatem, & vitet turpitudinem. Solet autem hæc fortitudo præferri dari in nobilibus.

3 Secundus gradus fortitudinis politice, qui magis convenit plebeiis est, per quem quis subit pericula ex metu futurarum pœnarum, quibus à magistratibus puniuntur, qui non fortiter in bello se gerunt. Et quia longius à vera fortitudine recedit qui fortiter se gerit ex timore pœnæ, quam qui ex pudore, seu timore infamiae, ideo hæc fortitudo est inferior fortitudine primi gradus. Idcirco Hector Princeps Trojanorum apud Homerum minatur se interempturum, & canibus in escam expositurum eos, qui timide se gerent, ut in gregarios milites hanc fortitudinem induceret.

4 Tertius gradus est, per quem quis fortiter se gerit ex metu pœnæ præsentis: ut cum præsentēs Duces minantur, & cadunt milites, qui fugiunt, vel non fortiter se gerunt. Hæc autem maximè degenerat à vera fortitudine, quia verè fortis est, qui est fortis voluntariè, & ex amore boni honesti: at qui sunt fortes hoc tertio gradu fortitudinis, videntur esse fortes ex quadam necessitate.

5 Videtur autem uniuscuiusque etiam rei experientia fortitudo quadam esse: unde etiam



Socrates fortitudinem esse scientiam existimabat. Ac tales quidem alii aliis in rebus sunt, in bellicis vero milites, quippe cum multe vana res belli esse videantur, quas ipsi maxime exploratas habent. Vnde ob id fortes videntur, quia cuiusmodi res illa sint, alii ignorant. Atque ita & subire eas, & nihil pati ex peritia militari maxime possunt: item cavere, & percutere, cum armis uti valeant, eaque habeant, quæ & ad faciendum, & non patiendum maxime idonea sunt, ut cum aliis quasi inermibus armati, & quasi certandi imperitis athleta ipsi decerent. In huiusmodi enim certaminibus non fortissimi quique pugnacissimi etiam sunt, sed qui robore maxime præditi sunt, corporaque optima habent. Nam milites timidi tunc efficiuntur, cum vel crescit periculum, vel copii, & apparatibus destituuntur: primi enim fugiunt. At civilis exercitus manet, mortemque appetit: id quod in Hermæo contigit. Huic enim turpe est fugere, morsque huiusmodi salutis anteposenda. Illi vero initio tanquam superiores periculis sese exponunt, cognita deinde rei fugiunt, mortem magis, quam turpitudinem metuentes. Sed vir fortis talis minime est.

5 Secunda est fortitudo, quæ oritur ex peritia, qualis præsertim est fortitudo militaris. Unusquisque enim videtur esse fortis in iis, quorum est peritus; ergo etiam milites periti pugnandi videtur esse fortes in pugnando, ideoque Socrates censuit fortitudinem esse quamdam scientiam, & quamdam peritiam. Explicatur. In bello plura videntur terribilia, & periculi plena in expertis, in quibus verè nullum est periculum, qualia sunt fragor armorum, concursus equorum &c. ergo dum periti circa hæc se gerunt impavide, videntur fortes. Secundo: qui sunt periti pugnandi, sciunt & adversarios offendere, & se ipsos tueri, & evitare conatus hostium; & uti armis multipliciter ad percutiendum; ergo propter hanc peritiam cum adversariis pugnant, sicut armati cum inermibus, & sicut ludi magistri cum rudibus, ideoque quia sunt pugnacissimi, videntur fortissimi. In talibus enim certaminibus illosolent esse pugnacissimi, non qui sunt fortis-

simi, sed qui sunt peritissimi, ac maioribus viribus præditi, & qui habent corpora melius disposita ad pugnandum. Hinc sequitur quoddam discrimen inter fortitudinem politicam, & militarem. Milites, qui ex peritia audacter se gerunt, alacriter pugnant, dum censent non adesse periculum: cum in pugnae progressu advertunt verè adesse periculum, seque esse inferiores copiis, viribus, & apparatu bellico, timent, & fugam capessunt. At verò cives, qui sunt fortes fortitudine vera, vel politica, licet initio pugnae videantur timidiores militibus, tamen occurrente periculo, non fugiunt, sed permanent in acie, ac moriuntur, ne incidant in infamiam, & quia turpe putant fugere. Ita cum pugnatum est in Hermæo, milites fugerunt, cives constanter in acie usque ad mortem præstiterunt. Historiam ex Diodoro Siculo videre potes apud Tarquinium Gallutium in explicatione hujus loci. Fortes igitur solum milititer magis timent mortem, quam dedecus, & turpitudinem: at fortes civiliter magis timent dedecus, & turpitudinem, quam mortem, ideoque fortitudo politica est propinquior veræ fortitudini, quam fortitudo militaris:

6 Et iram quoque in fortitudinem referunt. Fortes enim videntur esse illi etiam, qui iracunde, perinde ac fera contra vulnerantes feruntur: propterea quod fortes iracundi esse consueverunt. Ira enim est maxime ad pericula subeunda perreptrix, ac precipitatrix. Vnde etiam Homerus: -vires iniiciat ira. Et, -animos, iramque ciebat. Et, per nares acris subiit furor, Et, sanguis ferbuit intus. Omnia enim ejusmodi exercitationem, atque impetum ira significant. Sed fortes quidem honestatis causa agunt, ira tamen ipsos adjuvat: fera autem ob dolorem. Propterea quod enim vel percussa sunt, vel timent, incitantur. Nam si in sylvis, vel saltibus suis fuerint, non irruunt. Non igitur fortes sunt, quippe quæ dolore, & ira in periculum impulsæ feruntur, nihil mali, ac molesti prævidentes. Nam eo modo etiam asini essent fortes, cum esuriunt qui si etiam verberentur à populo minime recedunt. Quin etiam adulteri multa ob libidinem

*audacia perpetrant. Non igitur sunt fortes, qui ex dolore, aut ira in periculum impelluntur. Maxime autem naturalis esse hæc videtur, quæ est ira, videturque esse fortitudo, ubi electionem, & id, cuius causa faciendum unumquodque est, assumpserit. Et homines etiam cum irascuntur, dolent, latantur, cum ulciscuntur. Qui autem ob hæc faciunt quippiam, pugnaces quidem sunt, sed non fortes, quippe cum non honestatis causa, neque ut ratio præscribit, sed ob affectum agant. Similitudinem tamen quandam habent.*

6 Tertia est fortitudo, quæ oritur ex ira. Sicut enim fortis audacter aggreditur pericula, sic iratus. Cum enim ira sit impetuosissima ad pericula aggredienda, maximo impetu fertur in pericula, eo pacto, quo feræ vulneratæ concitantur in vulnerantes. Hunc impetum iræ descripsit Homerus, dicens, *vires iniecit iræ; animum ira concitavit; acuta vis per nares ibat, effervuit sanguis.* Hæc enim omnia impetum iræ significant. At licet fortitudo ex ira habeat quandam similitudinem cum vera fortitudine, adhuc à vera fortitudine degenerat. Fortes enim agunt ex electione propter honestatem, & prævidentes pericula, licet ira consequens electionem vires illis addat. At feræ agunt ex dolore, vel timore absque electione, & absque prævisione periculorum. Ex dolore quidem invadunt, dum sunt vulneratæ; ex timore, dum timent aggressionem, & ideo cum latent in suis lustris, quia non timent, non invadunt. Proportionaliter irati, quia dolent de contemptu apprehenso, tamquam de quodam vulnere, vel quia timent contemptum, non prævidentes pericula ruunt ad vindictam. Si autem qui ex passione subeunt pericula, & tolerant mala, verè essent fortes, etiam asini, & adulteri essent fortes. Asini enim esurientes, etiam percussi non recedunt à pascuis; adulteri ex impetu amoris multa audacter agunt, & patiuntur; sed asini, & adulteri non sunt fortes; ergo neque fortes sunt, qui ex dolore, & ira ruunt in pericula. Fortitudo

tamen ex ira est propinquior, & similior verè fortitudini, quam fortitudo ex concupiscentia, vel alia passione, ita ut si ipsi addatur electio, ac finis, eo ipso evadat vera fortitudo. Fortis enim irascitur ex electione, & prout oportet, & ab impetu iræ juvatur ad fortiter agendum, & ad subeunda pericula ex fine honestatis: iracundus è converso irascitur non ex electione, & cum irascitur, dolet de contemptu apprehenso; cum sumit vindictam, quam intendit, delectatur; ergo patet, quod iratus differt à forti, electione, ac fine, adeoque pugnax, quidem est, non autem fortis:

7 Neque etiam illi, qui bene sperant fortes sunt. Nam propterea in periculis confidunt, quia & sæpe, & multos vicerunt. Similes tamen sunt, eo quod utrique sunt confidentes. Sed fortes ob antedicta confidunt: hi autem, quia se superiores esse, nihilque mali vicissim perpeßuros existimant: id quod ebrii quoque facere consueverunt. In bonam enim spem inducuntur. Cum vero ipsi talia non contingunt, quæ speraverant, fugiunt. At vero fortis viri erat, ea quæ terribilia homini, & sunt, & videntur, ea de causa sustinere, quia id facere honestum, non facere turpe est. Ideo esse etiam fortioris videtur, in improvvisis terroribus intrepidum, imperturbatum, quæ sese prestare, quam in conspicuis. Ex habitu enim id magis proficitur, minusque ex preparatione. Nam quæ antea palam sunt, ex consideratione quæspiam eligere, ac ratione potest: quæ repente accidunt, non nisi ex habitu.

8 Fortes etiam videntur esse illi, qui ignorant. Et sanè non longe absunt à bene sperantibus. In eo tamen sunt pejores, quod hi nullam habent sui existimationem, illi habent. Unde etiam aliquandiu manent: hi vero decepti, si vel cognoverint aliud quid esse, vel sufficaci fuerint, fugiunt: id quod Argivi fecerunt, cum in Laonias quasi essent Sicyoni, incidissent. Quales igitur sint fortes viri, & qui videantur fortes, dictum jam est.

7 Quarta est fortitudo ex spe. Qui enim sæpe, ac multos vicerunt, sperant, futurum, ut etiam nunc vincant, ideoque audacter se gerunt in periculis, & in hoc imitantur fortes. Et quia ebrietas excitat animos ad sperandam, ideo etiam ebrii videntur fortes.



tes. At fortes ex spe differunt à verè fortibus. Nam verè fortes aggrediuntur pericula electione, quia honestum est aggredi: at isti aggrediuntur pericula, quia putant se superiores, ac proinde nihil mali passuros, ideoque cum res non evenit ipsis ex sententia, fugiunt, ac timent; cum è converso fortis non fugiat, sed constanter ferat, quia honestum est ferre, turpe non ferre. Iam habitus fortitudinis magis dignoscitur in repentinis. Cum enim pericula occurrunt prævsa, tum potest quis impavidè se gerere ex præmeditatione: at in repentinis non potest quis impavidè se gerere, nisi ex habitu fortitudinis.

8 Quinta est fortitudo ex ignorantia. Aliqui audacter se gerunt, quia periculum ignorant, & hi similes sunt fortibus ex spe, qui audacter se gerunt, quia putant se superiores. Fortes tamen ex ignorantia sunt deteriores fortibus ex spe. Nam fortitudo ex spe fundatur in peritiâ, quæ est quadam perfectio: at fortitudo ex ignorantia fundatur in solo defectu scientiæ. Ideo fortitudo ex spe durat saltem aliquo tempore, dum qui sperant, non experiuntur se inferiores: at fortitudo ex ignorantia statim, ac apparet deceptio, cessat, at accidit Argivis. Cum enim incidissent in Lacedæmonios putantes illos esse Sicyonios, quandiu perseveravit error, persisterunt in pugna: at errore decepto, statim fugerunt. Explicatum igitur est, quoniam verè sint fortes, & qui videantur fortes, cum non sint.

## De proprietatibus fortitudinis. Caput IX.

1 **Q**uamvis autem circa fiducias, & timores versetur fortitudo, non simili modo tamen in utrisque, sed in timendis rebus magis spectatur. Qui enim in his imperturbatus fuerit, sicque debet se gesserit, is magis est fortis, quam qui in illis, quæ fiduciam afferunt.

2 Telorandis igitur molestis rebus homines, sicut dictum est, fortes dicuntur. Vide etiam molesta res est fortitudo, & merito laudatur, quippe cum

molesta sustinere, quam à jucundis abstinere, difficilius sit.

3 Veruntamen fortitudinis finis jucundus quidem esse videri potest, sed obscurari tamen ab iis, quæ circum ipsum accidunt, quemadmodum in gymnais certaminibus evenit. Pugili enim jucundus sanè finis est, cuius causa agit, coronæ videlicet, & honores: verbera vero, cum sit carnis, dolorem afferunt, atque omnis demum labor molestus est. Quia autem hæc multa sunt, finis ipse, cuius causa certamen subit, parva res cum sit, nullam in se habere jucunditatem videtur. Si igitur circa fortitudinem idem est, mors, & vulnèra molesta quidem erunt forti viro, & invito contingunt, sustinebuntur tamen, quia id facere honestum, non facere turpe est. Ac quo magis omni virtute ornatus, & felicior fuerit, eo magis ob mortem dolebit, quippe cum ejusmodi vir maxime dignus sit, qui vivat, maximisque bonis sciens privetur, quod dolorem affert. Nihil minus tamen fortis erit, & fortasse etiam magis, quia honestatem in bello omnibus his anteposit.

4 Non igitur in omnibus virtutibus inest, ut cum jucunditate operemur, nisi quatenus finem ipsum attingimus.

5 Nihil autem fortasse prohibet, quin milites optimi sint illi, qui non modo tales, sed etiam minus fortes, & nullo alio bono præditi sunt. Hi enim prompti sunt ad pericula obeunda, vitamque cum parvo lucro commutant. Ac de fortitudine quidem hæcenus dictum sit. Nam quid ea sit, ex antedictis figura quadam comprehendere non est difficile.

**P**roponit demum Aristoteles quædam proprietates verè fortitudinis. Prima proprietas est: licet fortitudo versetur circa timores, & audacias, tamen fortitudo magis elucet in hoc, quod quis non excedat in timore terribili, quam in hoc, ut non excedat in audacia. Ratio est, quia fortitudo magis elucet in difficiliore; sed difficilius est non turbari à terribilibus, timendo prout non oportet, quam non audere magis, quam oportet; ergo &c. Probatur major, quia in tantum quis audet, in quantum existimat eum, qui invadit, non excedere suam virtutem: in tantum timet, in quantum existimat eum, qui invadit, excedere suam virtutem; sed difficilius est gerere se, prout oportet, contra superiorem,

quam contra aequalem, vel inferiorem; ergo difficilius est servare modum in timendo, quam in audendo.

2 Secunda proprietates est: licet fortitudo intendat finem jucundum, tamen eligit actiones tristes, & doloriferas, ideoque est quid doloriferum, ac triste, & propter hoc ipsum est valde honesta, ac laudabilis. Probat: nam fortis intendit honestatem; sed honestas est jucunda; ergo intendit finem jucundum: at eligit actiones laboriosas, ac tristes, puta percussiones, vulnera, mortem ipsam; ergo eligit, ac tolerat tristitia, ac dolorifera. Et quia difficilius est ferre dolores, quam abstinere à voluptatibus, ideo fortis, cujus proprium est *ferre dolores*, versatur circa difficiliora, quam temperans, cujus proprium est *abstinere à voluptatibus*, & consequenter fortitudo est difficilius, & laudabilior, quam temperantia.

3 Ex eo, quod finis fortitudinis sit jucundus, actiones tristes, infertur primo, quod fortis, dum exercet actus fortitudinis, habet quandam jucunditatem de honestate finis obfuscatam tristitia actionum, Fortis igitur se habet, sicut pugil. Quemadmodum enim pugil, dum pugnat, ac vincit, gaudet de fine, hoc est de victoria, & corona, quam videt se consequi, sed dolet de labore, & percussionibus, quas patitur ab adversario, nec potest non dolere, cum sit carneus; sic fortis, dum tolerat vulnera, ac mortem, gaudet de honestate, sed dolet de vulneribus, & morte: sed ita dolet, ut ferat, sicut oportet ex hoc motivo, quia honestum est ferre, turpe non ferre. Adhuc tamen differt pugil à forti. Pugil enim pugnando intendit, & consequitur parvum bonum, hoc est coronam, ideoque parum delectatur: at fortis consequitur honestatem, quæ est magnam bonum, ideoque valde delectatur, sed delectatione obfuscata à dolore, ut explicatum est. Addit Aristoteles, quod non solum fortis dolet, tolerando mortem, sed quo majori virtute

est præditus, & quo est magis felix, eo magis dolet. Ratio est, quia qui sciens privatur majoribus bonis, & quibus est magis dignus, magis dolet; sed quo quis est felicius, & melior, eo privatur majoribus bonis, quibus est dignissimus, & hoc ipsum scit; ergo maximè dolet. Ex eo verò, quod valde doleat, non sequitur, quod non sit fortis, immo sequitur, quod sit magis fortis, siquidem honestatem mortis anteponebat majoribus bonis, de quorum amissione maximè dolet.

4 Ex his infertur primo non omnes virtutes operari cum voluptate, nisi in quantum attingunt finem, & delectantur de honestate, ut explicatum est.

5 Infertur secundo: optimos milites non esse eos, qui sunt fortissimi. Hi enim cum sint vita dignissimi, non debent exponere suam vitam quibuslibet periculis. Optimi igitur milites sunt, qui quia vix habent aliquid boni, nihili faciunt vitam suam, adeoque sunt parati ad illam amittendam pro parvis bonis, puta pro parvo stipendio, pro parva præda, vel lucro. Concludit Aristoteles satis esse dictum de fortitudine, atque ex dictis patere descriptionem fortitudinis, quæ est *virtus mediocriter se habens secundum rectam rationem circa timores, & audacias, propter bonum honestum*.

De Temperantia: circa quis delectationes, ac tristitias, tanquam circa propriam materiam versetur.

#### Caput X.

1 **P**ost hanc autem dicamus de temperantia. Hæ enim irrationalium partium esse virtutes videtur.

2 Ac temperantiam quidem modicritatem esse circa voluptates à nobis dictam iam est: nam minus, nec simili modo circa dolores versatur. In his etiam intemperantia existit.

1 **P**ost fortitudinem, agendum est de temperantia. Ratio, quam Aristoteles hic innuit est, quia istæ virtutes sunt modo



modo speciali virtutes appetitus sensitivi ; hoc est partis animæ, quæ licet sit irrationalis, adhuc apta est parere rationi ; ergo de iis simul est agendum. Explicatur. Virtutes, quæ ponunt modum in passionibus, recipi debent in ea potentia, cujus passionibus sunt actus: ex. gr. virtus, quæ facit, ut timeamus, & audeamus sicut oportet, debet recipi in potentia, quæ irascitur, eamque perficere, & reddere obedientem rationi, idemque dic de aliis; sed omnes passionibus sunt actus appetitus sensitivi ; ergo omnes virtutes, quæ ponunt modum in passionibus, debet recipi in appetitu sensitivo, eumque perficere, ac reddere obedientem rationi. Iam appetitus sensitivus subdividitur in duas partes, concupiscibilem, & irascibilem; concupiscibilis tendit in bonum secundum se; irascibilis tendit in bonum arduum; sed timores, & audaciae tendunt in objectum, ut arduum, appetitus delectationis tendit in bonum secundum se; ergo timores, & audaciae sunt passionibus irascibilis, appetitus delectationis est passio concupiscibilis; ergo fortitudo, quæ ponit modum in timoribus, & audaciis, est virtus irascibilis, temperantia, quæ ponit modum in appetitu delectationis est virtus concupiscibilis; ergo cum actum sit de fortitudine, quæ versatur circa primarias passionibus irascibilis, agendum est de temperantia, quæ versatur circa primarias passionibus concupiscibilis. Iam passionibus, circa quas versantur istæ duæ virtutes, sunt irrationales modo quodam speciali, quo non sunt irrationales passionibus, circa quas versantur aliæ virtutes. Passionibus enim, quæ ex objecto sunt communes etiam animalibus irrationalibus, modo speciali sunt irrationales; sed timores, & audaciae, & appetitus delectationum ex objecto sunt communes etiam animalibus irrationalibus, nam etiam animalia irrationalia circa terribilia moventur per timores & audacias, & circa delectabilia per appetitum; ergo fortitudo, & tempe-

rantia versantur circa passionibus specialiter irrationales: cum è converso virtutes, quæ versantur circa appetitum pecuniæ, honoris, &c. non versantur circa passionibus irrationales in hoc sensu, siquidem appetitus pecuniæ, honoris &c. non est communis animalibus irrationalibus, sed est proprius hominis. Propter has igitur rationes simul est agendum de fortitudine, & temperantia, & cum actum sit de fortitudine, agendum est de temperantia.

2 Temperantia ex dictis est mediocritas circa delectationes, & dolores. Facit enim, ut appetamus voluptates, sicut oportet, & ut fugiamus dolores causatos ex absentia voluptatis, sicut oportet. Et quia circa eandem materiam versatur virtus, & opposita vitia, ideo etiam temperantia, quæ opponitur intemperantia, versatur circa voluptates, & dolores. Intemperans enim prosequitur voluptates plus quam oportet, ac fugit dolorem, qui consurgit ex privatione voluptatum, plus quam oportet. Veruntamen licet temperantia versetur circa voluptates, & dolores, magis versatur circa voluptatem, quam circa dolores. Ratio est, quia dolor causatur ex absentia delectabilium; ergo proportionatur appetitui delectationis; ergo qui bene se habet quoad appetitum delectationis, bene se habet circa dolorem; ergo temperantia principaliter debet ponere modum appetitui delectationis.

3 Circa quales vero sit voluptates definiendum est, & animæque, ac corporis voluptates distinguenda, ut ambitiositas, & discendi cupiditas. Vterque enim ex his ea re gaudet, cuius est cupidus, corpusque minime, sed cogitationem potius affectam habet. Atque hi, qui in talibus voluptatibus constituti sunt, neque temperantes, neque intemperantes dicuntur. Non jecus etiam qui in aliis sunt, quæ ad corpus non spectant. Qui enim fabularum, narrationumque studiosi sunt, & de quibuslibet rebus colloquendo, dies conterunt, nugaces appellare consuevimus, non intempe-

rantes. Neque eos intemperantes dicimus, qui vel pecuniarum, vel amicorum causa dolore afficiuntur. Sed circa corporis voluptates temperantia solummodo versatur.

5 Atque eas non omnes, Qui enim iis gaudent, quæ visu percipiuntur, ut colore, figura, pictura, neque temperantes, neque intemperantes dicuntur, licet esse videantur, & ut oportet, etiam hiis, & per excessum, & defectum gaudeant. Simili modo in iis, quæ ad auditum pertinent. Neque enim quispiam, vel eos, qui supra modum cantibus, aut fabularum actione oblectantur, intemperantes, vel eos, qui ut oportet, idem faciunt, temperantes appellat. Neque item eos, qui odoribus gaudent, nisi secundum accidens. Nam qui malorum, vel rosarum, vel suffimentorum offasus delectantur, minime vocamus intemperantes, sed eos potius, qui unguentorum, aut opsoniorum odore illiciuntur, quippe cum his propterea oblectentur intemperantes, quia per hæc in recordationem concupitarum rerum veniunt consueverunt. Videre enim etiam quoslibet alios licet, cum esuriunt, cibarium odoribus oblectari. At vero talibus oblectari intemperantis est. Ab eo enim concupita res ejusmodi sunt. Adde, quod neque ceteris animalibus ex his sensibus voluptas percipitur, nisi ex accidenti. Nam neque canes, odore leporum, sed commissione gauent, sensum vero odor præbuit: neque leo bovis voce, esu latatur, ex voce autem prope cum esse cum senserit, ea vacatur oblectari. Simili modo neque si viderit, aut invenerit cervum, vel sylvestrem capram, voluptate aliqua afficitur, nisi quia cibum inde habebit. Circa ejusmodi igitur voluptates temperantia, & intemperantia versatur, quæ ceteris quoque animalibus communes sunt, servilesque eò id, ac ferina habentur. Hæ autem sunt, & tactus, & gustatus.

3 His igitur suppositis, primo explicandum est, circa quas voluptates, ac dolores, tanquam circa propriam materiam versentur temperantia, & vitia opposita: secundo: per quos actus versentur: tertio intemperantia comparanda est cum quibusdam aliis vitiis.

4 Quoad primum: ut explicet Aristoteles, circa quas voluptates, ac dolores versentur temperantia, & intemperantia, ponit aliquas conclusiones. Prima conclusio est: cum voluptates aliæ sint corporis, aliæ animi, temperantia non versatur cir-

ca voluptates animi, sed solum circa voluptates corporis. Probatur, & explicatur: nam & honor est delectabilis ambitio, & scientia est delectabilis sciendi cupiditas: utraque verò voluptas spectat ad animum, non ad corpus; sed qui appetit voluptatem ex honore, vel ex scientia, non dicitur temperans, neque intemperans, & similiter qui appetunt alias voluptates spectantes ad animum, neque dicuntur temperantes, neque intemperantes, eo pacto, quo qui nimis delectantur narrationibus fabularum, & loquendo diem consumunt, dicuntur quidem loquaces, vel garruli, non autem intemperantes; ergo temperantia, & intemperantia non versantur circa voluptates animi, sed solum circa voluptates corporis.

5 Secunda conclusio est: temperantia, & intemperantia non versantur circa omnes delectationes corporis, sed solum circa delectationes communes belluis, hoc est quæ spectant ad gustum, & tactum, quæ idcirco serviles, ac ferine dicuntur. Probatur, & explicatur: primo: qui delectantur objectis, quæ spectant ad visum, puta coloribus, figuris, statuis, picturis &c. neque si delectentur, ut oportet, dicuntur temperantes, neque si delectentur magis, aut minus, quam oportet, dicuntur intemperantes; ergo temperantia, & intemperantia non versantur circa delectabilia visui. Secundo: qui delectantur cantu, & voce histrionis, sicut oportet, vel magis, aut minus, quam oportet, neque dicuntur temperantes, neque intemperantes; ergo temperantia, & intemperantia non versantur circa delectabilia auditui. Tertio: neque dicuntur temperantes, aut intemperantes qui per se delectantur odore rosarum &c. sed solum dicuntur intemperantes, si delectentur odore in ordine ad gustum, eo pacto, quo esurientes delectantur odore epularum; ergo temperantia, & intemperantia non versantur circa per se delectabilia odorati; ergo versantur



tur solum circa delectabilia gustui, & tactui, quibus solum per se delectantur animalia irrationalia; ergo temperantia, & intemperantia versantur circa delectationes communes belluis, quæ idcirco dicuntur serviles, & ferinæ. Quod autem animalia rationis expertia per se delectentur solum delectabilibus gustui, & tactui, probat Aristoteles: nam canis ex. gr. per se non delectatur odore leporis, sed elu leporis, odore verò delectatur solum, in quantum ex illo sentit cibum præsentem: idemque dico de aliis.

6 Sed gustatu parum, vel nihil uti videntur, quippe cum gustatus indicium saporum sit: id quod faciunt ii. qui vel vina explorant, vel opsonia conduunt. At non admodum his oblectantur, vel non quatenus intemperantes, sed frustione ipsa, quæ tota per tactum efficitur in edis, in potibus, & iis, quæ venera nuncupantur. Unde gula deditur quædam. Philoxenus Eryxius guttur sibi longius gravis collo dari optabat, utpote qui tactu oblectaretur. Tactus autem sensuum est maximè communis, circa quem intemperantia versatur. Et merito esse vituperabilis videri propterea debet, quia nobis inest, non quatenus homines, sed quatenus sumus animalia. Talibus igitur oblectari, & quaiescere ferinum est. Nam voluptates, quæ maximè liberales per tactum efficiuntur, excepta ab his sunt, ut illa sunt, quæ in gymnasiis per frictionem, calefactionemque fieri consueverunt. Non enim circa totum corpus, sed circa partes quasdam intemperantis tactus versatur.

6 Tertia conclusio est: temperantia, & intemperantia per se, & principaliter versantur circa delectationes tactus, non autem gustus. Probat: nam officium gustus est saporem discernere, ideoque precipuè consistit in acumine lingue; sed intemperantes parum, vel nihil delectantur de discretione saporum, qualem discretionem faciunt qui probant vina, & explorant, an palmenta sint benè condita, sed solum curant de voluptate, quæ est in deglutendis esculentis, & poculentis, & in venereis, quæ voluptates spectant ad ta-

ctum; ergo temperantia, & intemperantia precipuè versantur circa voluptates tactus. Confirmatur, nam quidam Philoxenus cum esset intemperantissimus, & vocatissimus, optabat collum longius collo Gravis, ut scilicet diutius delectaretur per collum tacta cibi, & potus; ergo signum est, quod intemperantes per se appetunt, non illam delectationem, quæ percipitur ex gustatu, sed illam, quæ percipitur ex tactu ciborum; ergo temperantia, & intemperantia per se versantur circa delectationes tactus; sed tactus est sensus infimus, & maximè communis omnibus animalibus; ergo intemperantia excedit in appetitu delectationum, quæ conveniunt homini, in quantum animal est, & in quantum convenit cum brutis, & supra modum appetit delectationes bestiales; ergo intemperantia est vitium bestiale, ideoque est maximè vituperanda. Licet autem possint per tactum haberi delectationes liberales, ut ex, quæ in gymnasticis causantur ex frictione, & calefactione, adhuc intemperans non prosequitur has voluptates, quæ spectant ad universum corpus, sed alias, quæ spectant ad certas partes corporis, puta ad guttur, & partes venereas, cæteras verò in ordine ad istas.

Quomodo, & per quos actus temperantia, & intemperantia versentur circa delectationes, atque tristitias.

### Caput XI.

1. **A**T verò cupiditatum alia commune, videtur esse, alia propria, atque apposita. Et alimenti cupiditas naturalis est: sic enim cum vel humidum alimentum, vel etiam utrumque, cum intigent, omnes cupiunt: quoniam etiam appetit, & juvenis, ut inquit Homerus, florensque cubile: tale vero, ac tale, vel eadem non omnes, idcirco nostrum esse id videtur. Habet tamen & aliquid naturale, quippe cum alia aliis jucunda sint, & omnibus suaviora quadam sint exteris quibilibet.

<sup>2</sup> In naturalibus igitur cupiditatibus pauci, atque hi in vino, id est nimio peccant. Qui enim comedit vel vilia qualibet, aut bibit, quoad supra modum repletur, is multitudine naturalis cupiditatis terminos excedit. Naturalis enim cupiditas indigentia repletio est. Atque idcirco huiusmodi homines ventrifurentes appellantur, propterea quod ultra quam deceat, ventri replendo student. Ac tales quidem evadunt ij, qui servili admodum ingenio pradi sunt.

**D**ictum est temperantiam, & intemperantiam versari circa delectationes, ac tristitias tactus; jam explicandum est, quo modo, & per quos actus circa tales delectationes versentur.

<sup>1</sup> Ut id explicet Aristoteles, præmittit aliquas cupiditates delectabilium esse naturales, & communes, alias esse præternaturales, & proprias uniuscuiusque. Exemplum cupiditatum naturalium, & communium sunt fames, & sitis. Unusquisque enim appetit alimentum siccum, & humidum: appetitus autem sicci est fames, appetitus humidi est sitis. Rursus cum unusquisque indiget quiete, appetit cubile, ideoque Homerus dixit, quod etiam iuvenis, & vicens appetit cubile. Exemplum cupiditatum præternaturalium, & propriarum sunt, per quas alii cupiunt unum genus, cubilis, alii aliud: aliqui cupiunt unum genus cibi, vel potus, alii aliud. Cum enim istæ cupiditates non sint communes, videntur esse præternaturales, licet in quantum fundantur in naturali complexione uniuscuiusque, sint aliquantulum naturales individuo. Unusquisque enim delectatur iis, quæ sunt iuxta ejus complexionem: ex quo oritur, ut habeatibus diversas complexiones, non eadem sint delectabilia, sed diversa.

<sup>2</sup> Hoc præmissis, docet primo Aristoteles, quod circa naturales cupiditates delectabilium, pauci admodum peccant, iique unico modo, hoc est per excessum. Probatur, & explicatur. Cupiditas enim naturalis est cupiditas alimenti sicci, & humidi expletivi indigentia, non autem est

potius cupiditas huius alimenti, quam alterius; sed pauci peccant in tali cupiditate, iique per excessum, in quantum cupiunt solum alimentum, quodcunque illud sit, & comedunt, ac bibunt supra indigentiam ex quibuslibet, non multum curantes, qualia sint illa, quæ comedunt; ergo &c. Porro hoc vitium vocatur *gastrimargia*, hoc est furor ventris: qui vero eo vitio laborant vocantur *gastrimargi*, hoc est ventrifurentes, & solent esse homines ferini imitantes voracitatem luporum.

<sup>3</sup> Circa vero proprias cupiditates multi, ac multis modis peccant. Nam cum talis cuiusdam rei studiosi homines dicantur, quia oblectantur, vel quibus non oportet, vel magis, quæ plerique faciant, vel non ut oportet, vel non quo oportet, in omnibus sane intemperantes excedunt quippe qui & gaudent nonnullis, quibus non oportet, quæ odio profecto digna sunt, & si aliquibus gaudendum est, magis quam oportet, quamque plerique gaudeant, id facere consueverunt. Atque excessum quidem circa voluptates intemperantiam esse, ac vituperabilem, perspicuum est.

<sup>4</sup> Circa autem dolores, non quemadmodum in fortitudine, ita hic sustinendo temperans, non sustinens intemperans dicitur, sed intemperans unusquisque est, dum propterea, quæ jucunda non consequitur, magis quam oportet, dolet, doloremque ipsi affert volupras, temperans, dum absentia, abstinentiaque voluptatis nullo dolore afficitur.

<sup>3</sup> Docet secundo, quod plures, & pluribus modis peccant circa cupiditates proprias, & præternaturales delectabilium, Plures enim intemperantes peccant per excessum, in quantum delectantur quibusdam, quibus non oportet, cum sint turpia, & abominabilia, vel quia delectantur quibusdam ex se non abominabilibus magis, quam oportet.

<sup>4</sup> Docet tertio, quod contrario modo circa dolores se habent fortitudo, & timiditas ex una parte, & temperantia, atque intemperantia ex alia parte. Fortis enim est, qui tolerat dolores, puta vulnera, mortem



tem &c. timidus, qui non tolerat, sed turpiter fugit. At temperans non dicitur is, qui fert dolores, neque intemperans dicitur, qui non fert, sed intemperans dicitur, qui dolet magis, quam oportet, cum delectabilia non adipiscitur, ita ut ipsa voluptas supra modum concupita sit illi causa doloris: temperans vero dicitur, qui non dolet carentia rerum, quæ voluptatem affecerunt. Non enim ita immoderate appetit delectabilia, ut doleat, cum iis caret.

5 Intemperans igitur incunda omnia appetit, vel ea, quæ maxime iucunditatem afferunt, duciturque à cupiditate adeo, ut ea omnibus aliis anteponat, atque ita sit, ut doleat, dum ex voto frustratur, & eripit; quippe cum non sine dolore cupiditas sit. Dolere autem ob voluptatem absurdum videtur.

6 At qui deficiant circa voluptates, minus, quæ quam oportet, illis oblectantur, non ferè inveniuntur. Talis enim stupiditas humana non est. Nam cetera animalia cum delectam ciborum habeant, aliis oblectantur, aliis minime. Si vero quispiam sit, cui nihil sit incundum, nullaque inter hunc, & illum cibum differentia sit, is sanè procul esse ab hominis natura videtur. Quocirca quia eiusmodi homines non admodum esse consueverunt, effectum est, ut ne nomen quidem ullum consequari sinat.

7 Temperans autem circa hæc mediocriter se habet. Nam neque iis oblectatur, quibus intemperans maxime consuevit, sed potius agere afficitur: neque omnino iis gaudet, quibus non oportet: neque ulla aliqua huiusmodi re vehementer oblectatur: neque si abste, dolet: neque cupit nisi mediocriter: neque magis quam decet, quæpiam re, neque quando non decet, afficitur: neque demum tale aliquid appetit, sed ea tantummodo iucunda, quæ vel ad sanitatem, vel ad bonam habitudinem faciunt, atque ea quidem mediocriter, & sicut decet, & cetera etiam, quæ his impedimento non sint, vel præter honestatem, vel supra facultates. Nam qui ita facit, magis tales voluptates amat quam dignum sit. At temperans non ejusmodi est, sed sicut recta ratio præscribit.

8 Ex his iam patere potest, quo pacto circa delectabilia verferetur intemperans, insensibilis, ac temperans. Intemperans ita

excessivè concupiscit omnia delectabilia, vel ea, quibus maximè delectatur, ut à concupiscentia ducatur ad illa præ cæteris eligenda, adeoque delectabilia præfert tum bonis honestis, tum utilibus. Ideo dolet, cum non consequitur delectabilia. Cupiditas enim delectabilium est ita vehemens, ut causet illi dolorem, cum non potitur delectabilibus: Absurdum autem est dolere ob voluptatem.

6 Intemperanti, qui peccat per excessum, opponitur qui peccat per defectum. At videntur nulli pene homines esse, qui peccent, eo quod voluptatibus delectentur minus, quam oportet. Nam talis insensibilis videtur esse procul ab humana natura, cum ipsa bruta discernant cibos, & quibusdam delectentur, ab aliis abhorreant. Si verò quis esset, qui nullo delectaretur, is laboraret vitio non humano: cui proinde non est impositum nomen. Possêt tamen tale vitium vocari insensibilitas, seu stupiditas.

7 Temperans demum mediocriter se habet circa delectabilia tactus. Primo enim non delectatur turpibus, quibus delectatur intemperans, sed ab iis abhorret, imò universim nullo delectatur turpi, & quod sit præter rationem: Secundo: nullo etiam non turpi delectatur vehementius, & magis, quam oportet, ideoque cum iis non potitur, non dolet, nec illa appetit, nisi mediocriter, & prout oportet. Tercio: nec his delectatur magis, quam oportet, vel quando non oportet. Quarto: appetit ea, quæ sunt delectabilia, & conducunt ad sanitatem, vel bonam habitudinem. Quinto: demum universim cetera etiam delectabilia appetit, cum neque efficiunt sanitati, & habitudinis corporis, neque sunt præter rationem, neque sunt supra facultates. Ratio est, quia qui hæc appetit, etiam si efficiant sanitati, vel bonæ corporis habitudini, vel excedant facultates, appetit magis, quam oportet, quod non facit temperans.

Comparatur intemperantia cum timiditate, & cum vitiis puerorum. Cap. XII. & ultimum.

**I**ntemperantia vero spontaneo magis similis, quam ignavia videtur, quippe cum hac ex voluptate, illa ex dolore exstet, ex quibus altera eligenda, alter fugiendus est.

2 Ac dolor quidem exturbat, & corrumpit naturam ejus, qui eo afficitur, voluptas autem nihil tale facit.

3 Magisque spontanea est, atque ideo majori opprobrio prosequenda. Nam & assuescere his rebus, cum plures in vita hominum ejusmodi sint, facilius est, & assuetudo ipsa periculo vacat: in formidolosis autem rebus contrarium est.

4 Ignavia etiam non simili modo, ut particularis esse spontanea videri posset. Ipsa enim doloris est experta, res autem particulares dolore adeo exturbant, ut & arma arripere, & cetera indecore gerere homines non vereantur, atque ideo esse etiam violenta videntur. Sic intemperanti e contrario evenit Particularia enim, quippe cum ea concupiscat, atque appetat, spontanea sunt, totum autem, atque universum minus. Nemo enim est, qui intemperans esse cupiat,

**C**omparat demum Aristoteles vitium intemperantiæ cum duobus aliis vitiis, hoc est cum timiditate, ac cum vitiis puerorum, qui sunt indisciplinati.

1 Quoad primum: vitium intemperantiæ videtur magis voluntariè, ac spontaneè acquiri, quam vitium timiditatis. Ratio est, quia illud vitium magis voluntariè generatur, cujus actus sunt magis voluntarii; sed actus intemperantiæ sunt magis voluntarii, quam actus timiditatis; ergo &c. Probatur minor: magis enim est voluntarii persecutio voluptatis, quam fuga doloris. & terribilium: voluptatem enim prosequimur omninò voluntariè, at dolores, & terribilia fugimus quodammodo involuntariè; sed per actus intemperantiæ prosequimur voluptatem, per actus timi-

ditatis fugimus à dolore, & à terribilibus; ergo &c.

2 Confirmatur, quia dolor, & terribile præsens stupefacit hominem, ac quodammodo dimovet à suo statu naturali, ita ut non consideret, quid faciat; sed qui operatur obstupefactus à terribili, ita ut non advertat, quid faciat, operatur quodammodo involuntariè; ergo qui operatur ex timore, & acquirit habitum timiditatis, operatur quodammodo involuntariè. E converso cum voluptas præsens nō habeat hanc vim obstupefaciendi, qui operatur ex concupiscentia voluptatum, operatur omninò voluntariè; ergo &c.

3 Ex eo, quod vitium intemperantiæ acquiratur magis voluntariè, quam vitium timiditatis, sequitur, quod sit magis vituperabile, & exprobabile, quam vitium timiditatis. Ratio est primo, quia vitium, quod est magis voluntarium, est magis exprobabile; sed ex dictis intemperantia est magis voluntaria, quam timiditas; ergo &c. Secunda ratio est, quia illud vitium est magis exprobabile, quod facilius possumus vitare, assuescendo actibus virtutis contrariæ; sed multo facilius possumus vitare vitium intemperantiæ, assuescendo actibus temperantiæ, quam vitium timiditatis, assuescendo actibus fortitudinis; ergo &c. Probatur minor: facilius enim assuescere possumus iis, quorum occasiones sæpe occurrunt, & assuetudo est sine periculo, quam iis, quorum occasiones rarius occurrunt, & assuetudo est cum periculo; sed occasiones exercendi actus temperantiæ frequentissime sunt in vita humana, ac sine illo periculo, occasiones exercendi actus fortitudinis sunt raræ, & cum periculo; ergo &c.

4 Addit Aristoteles, quod timiditas est magis voluntaria in universali, quam in singularibus actionibus; è converso intemperantia magis est voluntaria in singularibus actionibus, quam in universali. Explicatur. Multi universim eligant vitam timi-



timidam, & procul à periculis, ex eo, quod talis vita sit sine dolore; ergo respectu horum vita timida in universali est voluntaria: at qui sunt timidi in singulis casibus, ex. gr. qui postquam processerunt ad prælum, deinde fugiunt, & arma abjiciunt, ita à dolore, & metu perturbantur, ut ea, quæ agunt, videantur facere coacti, & inviti, ergo singulares actiones timiditatis sunt parum voluntarie. E converso nemo est, qui universim velit ducere vitam intemperantem; ergo vita intemperans in universali parum est voluntaria: at in particulari volunt homines propter delectationem facere hunc, & illum actum intemperantie; ergo particulares actus intemperantie sunt magis voluntarii, quam vita intemperans in universali.

§ Nomen autem ipsum intemperantia, seu in-castigationis de puerilibus peccatis dicitur consuevissimum. Virtus vero ab utroque dicitur, nihil ad præsens negotium refert. Posterius enim à priore dictum esse satis constat, ac non male videtur fuisse translatum.

¶ Nam quod turpia appetit, incrementumque magnum accipit, castigandum est, ac temperandum. Huiusmodi autem maxime est, & cupiditas, & puer, quippe cum & ex cupiditate vivunt pueri, & maxime in ipsis voluptatis urgeat appetitus. Si igitur non obediens, neque imperanti subditum id fuerit, longè lateque effertur. Insatiabilis sequidem rerum jucundarum appetitus est, & stulto undecunque occurrit: cupiditatis præterea operatio, quod cognatum sibi est, auget, & si magna vehementesque fuerint cupiditates, rationem extrudunt. Quapropter mediocres eas esse oportet, ac paucas, rationique minime adversantes. Atque id quod tale est, obediens, ac castigatum, temperantique appellamus. Sicut enim puerum ad paedagogi præceptum vivere oportet, ita concupiscibilem animam facultatem rationis imperio obtemperare, atque ideo temperantis cupiditas cum ratione consentiat necessario est, quippe cum utriusque propositi scopus honestus sit. Nam & temperans cupit, quæ oportet, & quando oportet, & ratio quoque ita præscribit. Atque hæc de temperantia dicta à nobis sunt.

§ Quoad secundum: comparat Aristoteles intemperantiam cum vitijs puerorum,

ac docet illam esse vitium quodammodo puerile, adeoque etiam ex hoc capite reprehensibile. Quod intemperantia habeat similitudinem cum vitijs puerorum, primo videtur colligi ex ipso nomine: Græce enim dicitur ἀκολασία, quod latine posset dici indisciplinatio; sed indisciplinatio significat etiam vitium puerile, ideoque pueri protervi dicuntur indisciplinati, ergo intemperantia, cum habeat nomen commune cum vitijs puerorum, signum est, quod habeat quandam affinitatem cum talibus vitijs, propter quam idem nomen à significando vno vitio translatum est ad significandum aliud. Posset quæri, utrum nomen indisciplinationis à significando vitio puerorum translatum sit ad significandam intemperantiam, an è converso? Respondet Aristoteles certum esse, quod ab eo, quod significat ex prima impositione, translatum est ad significandum aliud propter similitudinem. Quid verò hoc nomen significet ex prima impositione, nihil refert hic examinare.

¶ Secundo hoc idem probatur, explicando similitudinem, quæ intercedit inter intemperantiam, & indisciplinationem, quæ est vitium puerile. Omne id, quod appetit turpe, & quod, si sinatur indulgere appetitioni, crescit in turpibus appetendis, est corrigendum, & temperandum, ac disciplina coercendum; sed concupiscentia, & puer conveniunt in hoc, ut appetant turpia, & si ipsis indulgeatur, crescent in tali appetitu: rursus sicut concupiscentia fertur immodicè in voluptates, sic puer, qui vnicè penè voluptatem sectatur, ergo tum concupiscentia, tum puer sunt corrigendi, temperandi, ac disciplina coercendi. Et sicut si puer non obtemperet, neque serat disciplinam, nimium effervesceat, sic concupiscentia. Appetitus enim voluptatis est insatiabilis, & obtenta una voluptate, augetur, & appetit aliam, atque aliam, & cum tales volu-

pta-

ptates sunt vehementes, dominantur rationi, ipsamque pervertunt; ergo oportet, ut per disciplinam redigantur ad moderationem, ita ut rationi non aduersentur; ergo sicut puer, cum per disciplinam redactus est ad talem moderationem, dicitur disciplinatus, sic cum vir posuerit modum concupiscentiæ, dicitur temperatus. Rursus sicut puer debet vivere sub pædagogo, & ipsi parere, sic concupiscentia debet parere ra-

tioni, & ea concupiscere; quæ ratio iubet. In homine igitur temperatio concupiscentia debet esse concors rationi. Sicut enim ratio proponit honestum, sic concupiscentia debet appetere honestum. Ratio enim proponit temperanti, quæ oportet appetere, quando, & quomodo: temperans verò appetit, quæ oportet, quando oportet, & prout oportet. Et per hæc Aristoteles concludit librum tertium Ethicorum.

# ARISTOTELIS

ETHICORVM

LIBER QVARTVS.

SYNOPSIS LIBRI.



**P**OSTQUAM Aristoteles in secunda parte libri tertii egit de fortitudine, & temperantia, quæ ponunt modum passionibus respicientibus ipsam hominis vitam, in prima parte libri quarti agit de virtutibus ponentibus modum in passionibus respicientibus bona, & mala exteriora: secunda verò parte agit de virtutibus, quæ ponunt modum in actionibus. Et quia præcipua ex bonis exterioribus sunt pecuniæ, & honores, ideo cap. 1. & 2. agit de liberalitate, ac magnificentia, quæ respiciunt pecuniæ: cap. 3. & 4. agit de magnanimitate, & modestia, quæ respiciunt honores: cap. 5. agit de mansuetudine, quæ ponit modum iræ, quæ est passio versans circa mala exteriora, ac præsertim circa contemptum. In secunda parte libri quarti

agit de virtutibus, quæ ponunt modum actionibus, per quas homines communicant invicem in verbis, & factis, tum ludicris, tum seriis. Cap. igitur 6. agit de affabilitate, seu comitate, quæ est virtus ponens modum secundum iucunditatem in verbis, ac factis seriis, ac de ejus extremis: cap. 7. agit de veracitate, quæ est virtus ponens modum secundum veritatem in verbis, ac factis seriis, ac de ejus extremis: cap. 8. agit de Eutrapelia, quæ est virtus ponens modum in verbis, & factis ludicris: cap. demum 9. & ultimo agit de verecundia, quæ licet non sit virtus, est affinis virtuti.



Circà quam materiam, & per quos  
actus liberalitas versetur. Caput I.  
Articulus Primus.

<sup>1</sup> **N**unc dicamus de liberalitate. \* Circa pecunias autem esse mediocritas videtur. Liberalis enim non in bellicis rebus, neque in iis, in quibus temperans, neque item in iudiciis, sed in datione, acceptioneque pecuniarum, ac magis in datione laudem meretur. Pecunias autem omnia ea dicimus, quorum estimationem nummus metitur.

<sup>2</sup> Prodigalitas autem, & illiberalitas excessus, & defectus circa pecunias sunt. Atque illiberalitatem quidem illis semper attribuiamus, qui magis, quam decet, pecuniis student: at prodigalitatem complicantes aliis interdum adiungimus. Nam & incontinentes, & eos qui in intemperantiam opes consumunt, prodigos vocare consuevimus. Idcirco huiusmodi homines esse improbiissimi videntur, propterea quod multa simul vitia habeant. Non tamen proprie ita appellantur. Debet enim prodigus esse is, qui uno tantum vitio sit praeditus, ut scilicet fortunas suas consumat. Prodigus enim, seu inservatus est, qui per se ipse perditur. Nam esse sui ipsius perditio videtur etiam bonorum dissipatio: utpote cum ea sint, ex quibus vitam raducamus. Atque ad hunc modum sane prodigalitatem accipimus.

<sup>1</sup> **I**ncipit Aristoteles à liberalitate, & ut explicet naturam liberalitatis, & oppositorum vitiis, quæ sunt prodigalitas, & avaritia, primo exponit circà quam materiam versentur: secundo quomodo, & per quos actus versentur circa talem materiam.

<sup>2</sup> Quoad primum: materia proxima, circa quam versantur virtutes, quæ imponunt modum passionibus, sunt ipsæ passionum; materia remota sunt objecta passionum, eo pacto, quo quia fortitudo imponit modum timoribus, & audaciis, objectum autem timoris, & audaciæ est terribile, materia proxima fortitudinis sunt timores, & audaciæ, materia remota sunt ipsa terribilia; sed liberalitas imponit modum cupiditati pecuniarum; ergo ma-

teria proxima liberalitatis est cupiditas pecuniarum, materia remota sunt ipsæ pecuniæ, adeoque liberalitas est mediocritas circa pecunias, sumendo latè nomen pecuniæ, in quantum non significat solum nummos, sed omnia ea, quorum valor nummis aestimatur. Quod autem liberalitas versetur circa pecunias, & pecuniarum cupiditatem, probatur, quia circa illud liberalitas versatur, propter quod laudamus eos, quos dicimus liberales; sed eos, quos dicimus liberales, non laudamus propter actiones bellicas, neque quia bene se gerunt circa delectationes, neque ex eo, quia bene se gerunt in iudiciis, sed quia bene se gerunt in dandis, & accipiendis pecuniis, & magis quia bene se gerunt in pecuniis dandis, quam in accipiendis; ergo liberalitas versatur circa dationem, & acceptionem pecuniarum, & magis circa dationem quam circa acceptionem.

<sup>3</sup> Sicut liberalitas est mediocritas circa dandas pecunias, sic prodigalitas est excessus, avaritia, siue illiberalitas est defectus. Iam nomen avariis solum tribui solet, qui magis, quam oportet, sunt pecuniarum amantes, ac studiosi. At nomen prodigi tribuimus etiam iis, qui sunt incontinentes, & ob intemperantiam patrimonium profligant, ideoque prodigi in hoc sensu videntur homines flagitiosissimi, quippe qui multis simul vitiis laborant, puta incontinentia, intemperantia &c. Verum cum nomen prodigi propriè significet unum tantum vitium oppositum liberalitati per excessum, patet, quod non propriè, sed per quamdam ampliationem extenditur ad significandos eos, qui plura habent vitia. Prodigus igitur propriè est, qui uno laborat vitio, dissipandi nimirum patrimonium, & facultates, ideoque græcè dicitur *αἰσῶτος*, quasi non salvans se ipsum. Est enim qui se ipsum perdit: dissipatio siquidem patrimonii est quædam perditio sui ipsius, cum vivamus ex patrimonio, & ex facultatibus.

4 *Iis autem, quorum est usus aliquis, & bene, & male uti licet. At divitiis ex utensilibus sunt. Optime vero unaquaque re utitur is, qui virtutem unicuique rei convenientem habet. Et divitiis igitur is optime utetur, qui ea virtute erit praeclitus; qua circa divitiis versatur, atque hic ipse vir liberalis est. Usus autem pecuniarum, sumptus, ac datio: acceptio vero, & conservatio esse possessio potius videtur. Atque idcirco liberalis viri magis est dare quibus oportet, quam accipere unde oportet, & non accipere unde non oportet.*

5 *Magis enim beneficio afficere, quam affici, & honesta agere, quam non agere turpia, virtutis proprium est. At obscurum non est ex datione consequi, ut beneficia conferamus, honestaque agamus, ex acceptione vero, ut beneficiis afficiamur, non agamusque turpia. Gratia item est, qui dat, exhibetur, non ei qui non accipit, & laus etiam magis. Non accipere praeerea, quam dare, facilius est. Suum enim quisque magis non profundere, quam alienum non accipere consuevit. Liberales quoque illi dicuntur, qui dant, qui autem non accipiunt, non liberalitatis, sed iustitiae non minus laudem consequuntur: qui vero accipiunt, ne prorsus quidem laudantur. Quinetiam liberales maxime omnium ferè, qui virtute quapiam alia praecliti sunt, amari consueverunt: utilitatem enim afferunt. At id in datione collocatum est.*

4. Quoad secundum: ex eo, quod liberalitas sit virtus circa pecunias, sequitur, quod praecipuus actus liberalitatis sit bene uti pecuniis, easque expendere, ac dare, prout oportet. Ratio est, quia cum virtus versetur circa aliquid, quo possumus bene, ac malè uti, praecipuus actus virtutis est bonus usus illius; sed liberalitas versatur circa pecunias; ergo praecipuus actus liberalitatis est bonus usus pecuniarum; sed usus pecuniarum est illas dare, & expendere, pecunias verò accipere, ac conservare, non tam spectat ad usum, quam ad generationem, & possessionem pecuniarum; ergo praecipuus actus liberalitatis est dare, & expendere pecunias, sicut oportet: pecunias autem accipere, & conservare, sicut oportet, & non accipere, cum non oportet, est actus liberalitatis secundarius, ac minus principalis.

5 Confirmatur quinque rationibus. Prima ratio est: ad virtutem liberalitatis magis spectat beneficia conferre, ac honesta agere, quam beneficia accipere, & turpitudinem fugere; sed dando, prout oportet, beneficia conferimus, ac rectè agimus, accipiendo, prout oportet, beneficia accipimus, ac solum vitamus turpitudinem; ergo ad virtutem liberalitatis magis spectat dare, sicut oportet, quam accipere, sicut oportet. Secunda ratio est: ad virtutem liberalitatis magis spectant illi actus, per quos magis meremur gratiam, & laudem; sed magis meremur gratiam, & laudem, dando sicut oportet, quam non accipiendo, cum non oportet; ergo &c. Tertia ratio est, quia virtus praecipue versatur circa difficiliora; sed difficilius est bene dare, quam non malè accipere, ideoque homines multo difficilius erogant sua, quam non accipiunt aliena; ergo &c. Quarta ratio est: is est praecipuus actus liberalitatis, propter quem solemus laudare homines ut liberales; sed solemus laudare ut liberales eos, qui bene dant, eos autem, qui non malè accipiunt, non multum laudamus, nec tam laudamus, ut liberales, quàm ut iustos; ergo &c. Quinta demum ratio est: liberales maximè amantur ex hominibus virtute praeditis, non quidem ut omnium optimi, sed quia maxime profunt; sed profunt dando; ergo praecipuus actus liberalitatis est dare.

6 *At vero omnes ex virtute actiones, & honestae sunt, & honestatis causa fiunt, Et liberalis igitur honestatis causa dabit, & recte. Dabit enim, & quibus, & quacunque, & quando oportet, reliquisque aliis modis, qui rectam dationem consequuntur, atque id vel iucunde, vel sine dolore. Quod enim ex virtute fit, id vel cum voluptate, vel sine dolore certe efficitur, minime autem molestum est.*

7 *Nam neque qui vel iis, quibus non oportet, vel non honestatis, sed alia quapiam causa dat, esse liberalis dicitur, sed alius quidam, neque qui moleste dat, Is enim pecunias honestis actionibus anteponeret; at hoc minime liberalis est.*



5 Sed neque accipiet, unde non oportet. Non enim ejus, qui non magnificat pecunias, talis acceptio est. Neque erit petax, Non enim ad eum spectat, qui beneficia in alios confert, ac facile beneficiis afficiatur. Unde autem oportet accipiet, ex propriis videlicet possessionibus, non quia honestum id sit, sed quia necessarium, ut habeat, quod det. Neque res suas negliget, quippe cum ex ipsis velit aliquibus suppeditare. Neque dabit quibuslibet, ut habeat, quod det quibus oportet, & quando, & ubi honestum est.

6 Iam quia primarius actus liberalitatis est dare, secundarius accipere, explicandum est, quo pacto liberalis se habeat in dando, & accipiendo. Omnis virtus exercet actum bonum, & honestum gratia boni, atque honestatem intendens ut finem; ergo etiam liberalis dabit, cum honestum est dare, gratia ipsius boni, & honestatis. Et quia ad hoc, ut honestum sit dare, debet dari quibus oportet, quando oportet, quæ oportet &c. ideo liberalis ita dabit, ut actum comitentur omnes circumstantiæ, ex quibus pendet honestas actus. Quia rursus actus, qui sit ex habita virtutis, sit delectabiliter, vel sine dolore, vel habet minimum doloris comparatione habita ad alios homines, ut explicatum est lib. 3. cap. 9. de actu fortitudinis, ideo liberalis dabit cum voluptate, & sine dolore.

7 Ex his infertur, quod qui dat quidem, sed quibus non oportet, vel non gratia honestatis, sed propter alium finem &c. non est liberalis, nec exercet actum liberalitatis, sed aliquem alium actum, qui non est liberalitatis. Similiter non est liberalis, qui dat cum dolore. Ideo enim dolet simpliciter, quia habitualiter majori affectu prosequitur pecuniam, quam honestatem; sed liberalis habitualiter non majori affectu prosequitur pecuniam, quæ honestatem; ergo qui dat cum dolore, non est liberalis.

8 Sed jam explicandum est, quo pacto liberalis se habeat in suo actu secundario,

qui est accipere. Primo non accipiet, unde non oportet. Ratio est, quia qui accipit unde non oportet, magni facit pecunias; sed liberalis non magni facit pecunias; ergo &c. Secundo: liberalis non est propensus ad petendum. Ratio est, quia qui est propensus ad dandum, & ad beneficia conferenda, non est propensus ad petendum, & ad accipienda beneficia; sed liberalis est propensus ad dandum, & ad beneficia conferenda; ergo &c. Tercio: accipiet unde oportet, hoc est ex propriis rebus, non quia ipsum accipere existimet per se bonum, sed quia existimat necessarium accipere, ut habeat quod det. Quarto: non negliget res suas. Cum enim oportet dare, diligenter curat res suas, ut habeat quod det. Quinto: non dat omnibus promiscuè. Vt enim habeat quod det, quibus oportet, & quando oportet, cum non concurrunt tales circumstantiæ, non dabit.

9 Liberalis viri etiam valde est ita in dando excedere, ut pauciora suis relinquat, quippe cum ad se minime respicere liberalis proprium sit.

10 Liberalitas tamen pro facultatibus dicitur. Non enim in multitudine eorum, quæ dantur; sed in habitu ejus, qui dat, actio liberalis consistit, qui quidem habitus est, qui dat pro facultatibus. Unde nihil verat, quin liberalior aliquis sit, qui pauciora dederit, si modo ex paucioribus etiam fuerit elargitus.

11 Illi autem esse liberales videntur, qui non ipsi acquirerunt facultates, sed ab aliis accipere: propterea quod indigentiam exporti minime sunt, & omnes sua ipsorum opera, ut parentes, & potius, magis amare consueverunt.

12 It vero facile non est, ut liberalis dives sit, quæ neque accipiendi, neque conservandi, sed erogandi potius est studiosus, neque pecunias propter ipsas, sed dandi causa affinat. Atque ideo criminari dari fortune consuevit, quod qui maxime digni sunt, minime disceant. Id autem non absque ratione accidit, quippe cum fieri minime possit, ut habeant pecunias is, qui nullam diligentiam adhibet, ut eas habeat, id quod in cæteris etiam rebus fit.

13 Non dabit tamen quibus non oportet, neque quando non oportet, & reliqua huiusmodi: alioquin non ageret secundum liberalitatem, neque

*ita expensas pecunias possit in ea, qua debet, expendere. Sicut enim diximus, is est liberalis, qui pro facultatibus, & in ea qua debet, sumptus facit, qui vero excedit prodigus; Atque ideo tyrannos prodigos non dicimus. Facile enim esse minime videtur, ut dationibus, & sumptibus excedere opum multitudinem possint.*

9 Proponit deinde Aristoteles quatuor liberalis proprietates, ac deinde magis explicat, qualiter liberalis se habeat in dādo, in accipiendo, in amissione pecuniarum, & in contractibus pecuniariis. Prima proprietas liberalis est, ut adeo abundet in dando, ut pauciora sibi retineat. Ratio est, quia liberalis non multum respicit ad se ipsum, sed inclinatur ad dandum aliis; ergo ita dat, ut pauca retineat.

10 Secunda proprietas est: liberalis dat juxta proportionem facultatum. Ratio est, quia liberalis est non qui multum dat, sed qui per habitum inclinatur ad dandum juxta facultates. Potest igitur contingere, ut qui pauciora dant, sint magis liberales, quam ii, qui dant plura: si nimirum qui pauciora dant, dent juxta facultates, qui plura dant, dent infra facultates.

11 Tertia proprietas est: magis solent esse liberales, qui non ipsi acquisiverunt divitias, sed eas acceperunt aliunde, quam qui ipsimet divitias comparaverunt. Ratio est primo, quia qui experti sunt indigentiam, pluri faciunt divitias; sed qui divitias acquisiverunt, experti sunt indigentia, ergo pluri faciunt divitias, adeoque magis sunt propensi ad pecunias retinendas, & conservandas, minus ad erogandas. Secundario ratio est, quia homines, naturaliter amant opera sua, eo pacto, quo parentes amant suos filios, Poeta sua poemata; sed qui pecunias comparaverunt considerant pecunias, ut opus suum; ergo magis amant pecunias, ideoque sunt minus propensi ad illas erogandas.

12 Quarta proprietas est: non est facile liberali ditescere. Ratio est, quia il-

le facile ditescit, qui magni facit pecunias; ideoque est magis propensus ad pecunias accipiendas, & conservandas, quam ad easdem erogandas, & consumendas, sed liberalis est magis propensus ad pecunias erogandas, & consumendas, quam ad easdem accipiendas, & conservandas; ergo &c. Ideo multi fortunā accusant, quia qui maximè sunt digni divitiis, non solent esse divites. Verumtamen hoc non accidit ex fortuna, sed ex ratione. II enim sunt dignissimi divitiis, qui sūt liberales, adeoque non multum curant de divitiis, & pecuniis; sed fieri vix potest, ut frequenter qui non curant de pecuniis, pecuniis abundet, sicut universum nullum genus rerū possideri solet ab iis, qui non curant de talibus rebus; ergo fieri vix potest, ut qui dignissimi sunt pecuniis, & divitiis, sint divites.

13 Licet tamen liberalis non multum curet de pecuniis comparandis, & retinendis, sed sit pronus ad dandum, adhuc non dabit quibus non oportet, neque quando non oportet &c. Eo enim ipso non daret honestè, neque secundum legem liberalitatis, quæ dat solum in debitis circumstantiis: & præterea consumptis facultatibus, non posset facere sumptus, quos oportet, & dare quibus oportet. Liberalis igitur dat, & expendit pro facultatibus, & in quibus oportet: qui verò dat supra facultates, non est liberalis, sed prodigus. Et quia tyranni, cum assumant sibi omnia communia, videntur habere facultates indeficientes, ideo licet multum dent, non videntur prodigi.

14 Cum igitur liberalitas mediocritas sit, quæ circa pecuniarum dationem, acceptionemque versatur, liberalis dabit & expendet in ea, quæ oportet, & quocumque oportet, tam in parvis, quam in magnis, atque id jucunde faciet.

15 Accipiet item & unde oportet, & quocumque oportet. Nam cum virtus circa utraque sit mediocritas, utraque ut debet, faciet. Moderatam enim dationem talis acceptio consequitur, quæ autem



autem non est talis contraria est. Quæ igitur consequuntur, in eodem simul contingunt, quæ vero sunt contraria, minime.

13 Quod si inciderit, ut præter quam debeat, & bene se habeat, expendit, dolebit quidem, sed moderate, & sicut debet. Nam ob quæ oportet, & sicut oportet, & latari, & dolere ad virtutem spectat.

17 Est etiam liberalis quantum ad pecunias attinet, in societate vitæ perfacilis. Injuria enim affiri potest, cum magni pecunias non astimet, magisque agrè fert, si quid, quod oportuerit, non expendit, quam dolet, si quid expendit, quod minime debuerit, neque Simonidi assentitur. Prodigus vero etiam in his peccat. Nam ob quæ oportet, & sicut oportet, neque latatur, neque dolet, id quod progredientibus manifestius patet.

14 Colligendo hæc dicta, magis explicabitur, qualiter liberalis se habeat in dando, in accipiendo, in dolendo de amissione pecuniarum, & in contractibus. Primo, quia liberalitas est mediocritas circa pecunias dandas, & accipiendas, liberalis dabit, & expendet pecunias, quantas oportet, & in quibus oportet, tam in parvis, quam in magnis, & cum voluptate.

15 Secundo accipiet etiam unde oportet, & quod oportet, tum in parvis, tum in magnis. Ratio est primo, quia liberalitas est mediocritas in dando, & accipiendo; ergo liberalis dabit, & accipiet, prout oportet. Confirmatur, quia ita dat, quia præfert honestatem dandi pecuniis; sed si pecuniis præfert honestatem dandi, sequitur, quod non accipiat quæ non oportet: eo enim ipso præferret pecunias honestati; ergo accipit solum prout oportet. Facit enim, quæ se invicem consequuntur, cuiusmodi sunt dare ut oportet, & accipere ut oportet, non autem facit, quæ habent quandam contrarietatem, cuiusmodi sunt dare ut oportet, & accipere non ut oportet.

16 Tertio: si contingat liberalem consumere pecunias in quibus non oportet, dolebit de hoc, sed moderatè, & ut oportet. Virtus enim ponit modum etiam in dele-

ctionibus, & tristitiis, & facit, ut doleamus, & gaudeamus prout oportet.

17 Quarto: liberalis in contractibus pecuniariis est facilis, nec est nimis in persequendo jure suo, ideoque facile patitur detrimentum, & injurias in pecuniis. Ratio est, quia non magni facit pecunias. Ex quo etiam oritur, ut magis doleat, si non erogaverit aliquid, cum oportet erogare, quam si erogaverit, cum non oportet, quia nimirum melius censet pecuniam dare, quam accipere, ideoque improbat dictum Simonidis, qui præferebat acceptionem dationi. Liberalis igitur latatur, ac dolet, prout oportet, cum è converso prodigus sicut delinquit in aliis, sic delinquat in hoc ipso, quod nimirum non latatur, & dolet prout oportet, neque iis, quibus oportet, ut jam magis explicabitur, agendo de vitiis liberalitati contrariis, hoc est de prodigalitate, & avaritia.

## De Prodigalitate, &amp; Avaritia.

## Cap. I. Articulus. II.

18 Illud à nobis est prodigalitatem & illiberalitatem excessus esse, & defectus, atque ea in duobus, datione, & acceptione consistere: nam etiam sumptum in datione reponimus. Prodigalitas enim in dando, & non accipiendo excedit, in accipiendo autem deficit: illiberalitas contra in dando deficit, in accipiendo excedit, sed in parvis tamen.

19 Ac quæ ad prodigalitatem quidem spectant, non admodum coaugeri consueverunt, quippe cum facile minime sit, ut qui nulla ex parte accipit, omnibus largiatur. Cito enim privatos eos homines, qui dant, facultas deserit, qui quidem prodigi esse etiam videntur, id est infervaci.

20 Nam qui huiusmodi est, non paulo melior illiberali esse videretur, cum & ab atate, & inopia curari facile possit, atque ita ad medium redire.

21 Cum enim ea habeas, quæ sunt liberalis, quippe qui det quidem, & non accipiat, sed neutrum tamen neque ut debet, neque bene faciat, si ad hoc tantum, vel assueverit, vel aliquo alio modo fuerit mutatus, liberalis evadet. Fiet siquidem, ut & det

quibus oportet, & non accipiat, unde non oportet. Unde neque esse moribus pravus videtur. In dando enim, & non accipiendo excedere, non mali, & ignobilis, sed stolidi potius hominis est.

22 Qui autem hoc modo est prodigus, longe il- liberali, & avaro cum ob antedicta, tum propterea esse melior videtur, quia ipse multis illiberalis nemini prodest, imò ne sibi ipse quidem utilis est.

I **A**git jam Aristoteles de vitii libera- litati oppositis, hoc est de prodiga- litate, & avaritia. Præmittit prodigalitatem opponi liberalitati per excessum, & defectum circa dandum, & accipiendum, & circa sumptus, qui comprehenduntur sub datione. Prodigo igitur excedit in dando, quia dat plus, quam oportet: at in accipiendo non excedit, sed deficit; accipit enim minus, quam oportet. Illiberalitas, seu avaritia è converso deficit quidem in dando, (dat enim minus, quam oportet), at excedit in accipiendo, siquidem accipit plus, quàm oportet. Quia tamen avarus quædam minima non curat, facile illa dat, neque curat accipere.

19 Ex eo, quod prodigus excedat in dando, deficiat in accipiendo, sequitur, quod vitium prodigalitatis non possit multum augeri. Ratio est, quia difficile est, ut diu perseveret quis multum dando, ac parum accipiendo, cum cito deficiant facultates viro privato, qualis supponitur prodigus; sed deficientibus facultatibus, quæ sunt materia prodigalitatis, prodigalitas non poterit augeri; ergo prodigalitas non potest multum augeri.

20 Sequitur secundo, quod prodigus sit non paulo melior, seu minus malus, quam avarus. Probatur primo, quia qui laborat vitio sanabili, est melior eo, qui laborat vitio insanabili; sed prodigus laborat vitio sanabili, avarus insanabili; ergo &c. Probatur minor: prodigus enim facile sanatur, tum ætate, tum egestate. Sanatur quidem ætate, quia quo magis quis accedit ad senectutem, eo magis sit pronus ad retinendum, & non dandum. Cum enim divitiæ sint appetibiles ad subveniendum

defectibus, quo maiores quis procedente ætate in se experitur defectus, eo magis divitias appetit, ac proinde magis retinet, ac minus dat pecunias. Sanatur egestate, in quam ex prodigalitate solet incidere: tum quia deficiente pecunia, non potest amplius dare: tum quia experiens malum paupertatis, incipit magis appetere pecunias, adeoque magis retinere, minus dare. Ex opposita ratione avarus semper evadit deterior. Nam quo magis accedit ad senectutem, propter experientiam defectuum, magis evadit avarus, atque amans pecuniæ, & novis divitiis acquisitis, magis illas amat, ut sua opera, sicut Parentes filios, & Poetæ sua poemata.

21 Secundo probatur: qui propinquior est liberali, & facile potest pervenire ad medium virtutis, melior est eo, qui magis distat à liberali, & difficile potest pervenire ad medium virtutis; sed prodigus propinquior est liberali, & facile potest pervenire ad medium virtutis, avarus è converso; ergo &c. Probatur minor: prodigus enim cõvenit cum liberali in hoc, quod sit pronus ad dandum, & ad non accipiendum, deficit verò à liberali, quia neutrum facit, ut oportet, & in debitis circumstantiis; ergo si assuescat ad hæc eadem faciendâ, ut oportet, in debitis circumstantiis, & ex fine honestatis, evadit liberalis. Dabit enim quibus oportet, & accipiet unde oportet. Propter hæc prodigus videtur potius esse insipiens, quam malus. Excedere enim in dando, & in non accipiendo, videtur potius hominis insipientis, quam improbi, vel ingenerosi.

22 Tertio probatur, quia qui sibi solum nocet, & aliis prodest, melior est eo, qui nemini prodest, ne sibi met quidem; sed prodigus nocet quidem sibi, dilapidando facultates, at prodest iis, quibus dat; avarus è converso nec aliis, nec sibi prodest; non quidem aliis, quia nihil dat aliis, non sibi, quia divitiis non utitur; ergo prodigus est melior avaro.



23 Plerique tamen prodigi, sicut dictum est, etiam unde non oportet, accipiunt, atque in hoc sunt illiberales. Qui ideo ad accipiendum prompti efficiuntur, quia cum velint expendere, facere id facile nequeunt. Cito enim ipsi opes deficiunt, ut aliunde sibi comparare eas cogantur. Quoniam praterea nullam honestatis curam habent, undique nullo habito delectu accipiunt. Dare enim cum cupiant, quo pacto, & unde id faciant, non curant. Quapropter neque liberales eorum dationes sunt, cum non sint honeste, neque huius ipsius causa, neque ut oportet, efficiuntur: imo interdum eos, quos oporteret esse pauperes, divites reddunt, atque istis, qui moderati sunt moribus, nihil; adulatoribus autem & ceteris, qui aliam quampiam voluptatem ipsis subministrant, multa largiuntur.

24 Unde efficitur, ut plerique ex his intemperantes etiam sint. Nam & quia facile expendant, in intemperantias etiam profusos sumptus faciunt: & quia non ad honestatem spectantes vivunt, ad voluptates quoque declinant. Prodigus igitur si incorrectus permaneat, in hac transit, si curationem admittat, ad mediocritatem devenire, honestatemque potest.

25 Iam licet prodigi sint sanabiles, adhuc plerique prodigorum, nisi sanentur, incidunt in alia vitia, adeoque evadunt deteriores avaris. Primo evadunt prona ad accipiendum unde non oportet, adeoque ex hac parte evadunt avari, illiberales, & etiam iniusti. Ratio est duplex. Prima ratio est: cupiunt dare; sed deficientibus facultatibus propriis non possunt dare, nisi dent ex alieno, adeoque accipiant unde non oportet; ergo deveniunt ad hoc, ut accipiant unde non oportet, adeoque ut fiant avari, & etiam iniusti. Secunda ratio est, quia cum non curent de honestate, cupiunt dare quomodocunque, & ex quibuslibet; ergo ut dent, accipiunt, etiam unde non oportet. Hinc fit, ut eorum dationes non sint liberales; non enim sunt honeste nec honestatis gratia, nec ut oportet, sed sepe ditant viros perditos, quos oporteret esse pauperes; viris autem probis, & qui modesti sunt moribus, nihil tribuunt. Solent nimirum suas pecunias erogare adulatori-

bus, lenonibus, scurris, qui sunt ipsis pravarum voluptatum administri.

26 Secundo prodigi declinant ad voluptates, & evadunt intemperantes. Ratio est, quia duo sunt principia bona per se expetenda, honestas, & voluptas; sed prodigi non vivunt ad honestatem; ergo sequitur, ut se dedant voluptatibus, adeoque cum prona sint ad dandum, impendunt pecunias in flagitia, & evadunt intemperantissimi. Prodigus igitur, nisi corrigatur, & curetur, incidet in hæc vitia: si vero adhibeatur cura, & diligentia, veniet ad medium virtutis, adeoque evadet liberalis.

27 At illiberalitas incurabilis est. Nam & senectus, & omnis inbecillitas reddere illiberales videtur, magisque quam prodigalitas, hominibus natura insita est. Nam plerique sunt pecuniarum cupidi magis, quam ad dandum prompti.

28 Et late patet, multiformisque est. Multi enim modi esse illiberalitatis videntur. Nam cum in duobus constituta sit, in dandi excessu, & defectu accipiendi, non omnibus integra adest, sed interdum separatur, atque ita fit, ut nonnulli in accipiendo excedant, alii in dando deficiant. Nam qui his nominibus pradii sunt, ut dicantur parci, tenaces, retracti, & restricti, omnes in dando deficiunt: non appetunt autem aliena, neque accipere volunt, alii ob probitatem quandam, turpiumque rerum evitacionem. Videtur enim aliqui, vel certe dicunt, propterea conservare, ne aliquando agere turpe aliquid cogantur. Inter hos est etiam cuminifeca, & unusquisque alius huiusmodi, qui nomen sortitus est ab excessu, quod nemini quicquam daturus sit. Alii ob timorem ab alienis abstinere, propterea quod facile minime est, ut si aliquis aliena acceperit, alii ab eo quicquam non accipiant: atque idcirco neque accipere, neque dare ipsis his placet.

29 Nonnulli vero in accipiendo excedunt, dum & undecunque, & quodcumque accipere non verentur, ut sunt, qui illiberalia opificia exercent, & lenones, & id genus ceteri, & feneratores, qui etiam parva magnis cum usuris accipiunt, qui quidem omnes, neque unde debent, neque quantum debent, accipiunt. Communis autem his omnibus turpis quasi videtur. Causam enim lucri omnes, atque ejus parvi, opprobria subeunt, Nam qui magna unde non oportet, & qua

non oportet, accipiunt, ut tyrannos, qui urbes populantur, & templa diripiunt, non illiberales, sed improbos potius, sed impios, sed injustos appellare consuevimus. At aleator, & fur, seu spoliator, & latro ex illiberalibus etiam ipsi sunt, cum turpi lucro dediti sint. Virique enim lucri causa negotiantur, & opprobria sustinent. Et hi quidem pericula maxima accipionis causa subeunt, illi ab amicis, quibus dare debent, lustrantur. Virique igitur cum unde non oportet, velint lucrum comparare, turpitero dediti sunt, atque omnes huiusmodi accipiones sunt illiberales.

28 Merito vero illiberalitas contraria liberalitati propterea esse dicitur, quod maius malum, quam prodigalitas est, magisque in ea peccant homines, quam in prodigalitate, de qua superior jam diximus. De liberalitate igitur, & oppositis vitiis hactenus dictum sit.

Explicata prodigalitate; explicat Aristoteles avaritiam: ac primo ostendit avaritiam esse incurabilem: secundo distinguit varios modos, ac species avaritiæ: tertio affert rationem propter quam nomen illiberalitatis potius tribuitur avaritiæ, quam prodigalitati.

25 Quoad primum: avaritia, ut constat experientia, est vitium insanabile. Duplex hujus insanabilitatis est ratio. Prima ratio est, quia avarus appetit pecunias, ut necessarias ad subveniendum defectibus; sed procedente ætate incidimus in senectutem, & in alios defectus; ergo procedente ætate crescit avaritia, adeoque non sanatur. Secunda ratio est, quia vitium magis fundatum in inclinatione naturali, minus est sanabile, quam vitium minus fundatum in inclinatione naturali; sed avaritia fundatur in inclinatione naturali magis, quam prodigalitas, ideoque homines communiter sunt propensiores ad pecunias retinendas, quam in dandas, ergo &c.

26 Quoad secundum: plures sunt species, ac modi avaritiæ. Cum enim avaritia excedat in accipiendo, deficiat in dando, non omnes habent utramque avaritiæ partem, sed aliqui sunt avari, quia solum

excedunt in accipiendo, licet non deficiant in dando; aliqui deficiant solum in dando, sed non excedunt in accipiendo. Qui igitur dicuntur parci, tenaces, cyminifectores &c. omnes deficiunt in dando, licet non excedant in accipiendo; imo aliena nec appetant, nec velint accipere. Quidam deficiunt in dando propter quandam parsimoniam, & timorem perpetrandi res turpes. Dicunt enim se res suas diligenter custodire, ne si incidant in paupertatem, cogantur aliquid turpe agere, vel pati. Tales sunt cyminifectores ex eo, quia videntur parati ad cyminum dividendum in duas partes, ne totum, & integrum dent: Quidam abstinent ab alienis ex quodam timore. Quia enim difficile videtur ipsis aliena accipere, & non etiam sua dare, ne compellantur sua dare, nolunt accipere aliena:

27 Aliqui è converso non deficiunt in dando, sed excedunt in accipiendo. Accipiunt enim undique, & quodlibet. Tales sunt omnes, qui exercent operationes illiberales, ac turpes, lucri gratia, puta lenones, feneratores, & universim qui pro lucro prostituunt famam. Omnes hi conveniunt in hoc, quod turpiter lucrantur. Gratia enim lucri, & quidem parvi, sustinent probra, & infamiam, ideoque omnes hi vocantur illiberales, & avari. At eos, qui accipiunt magna, quæ non oportet, & unde non oportet, cuiusmodi sunt tyranni diripientes civitates, ac templa spoliantes, non vocamus illiberales, & avaros, sed perniciosos, impios, & injustos. Licet autem tyrannos non dicamus illiberales, & avaros, adhuc aleatores, fures, & latrones dicimus illiberales, & avaros. Ratio est, quia fures, & latrones exigui lucri gratia subeunt maxima pericula, & maiorem infamiam; aleatores lucrari volunt ab amicis, cum quibus ludunt, cum turpe sit ab amicis lucrari, quibus debemus potius dare nostras pecunias; ergo omnes hi volunt lucrari unde non oportet, adeoque sunt



turpis lucri cupidi; ergo omnes hi sunt il-  
liberales, & avari, & participant illam  
partem avaritiæ, quæ accipit unde non  
oportet.

18 Quoad tertium: ex hæcenus dictis  
Aristoteles infert, quod merito, cum libe-  
ralitati opponatur tum avaritia, tum pro-  
digalitas, adhuc soli avaritiæ tribuitur no-  
men significans contrarietatem cum libe-  
ralitate, & sola avaritia dicitur illiberali-  
tas, cum prodigalitas non vocetur illibe-  
ralitas. Ratio est, quia nomen significans  
contrarietatem cum virtute, debet tribui  
illi soli vitio, quod habet maiorem oppo-  
sitionem cum tali virtute; sed avaritia ha-  
bet maiorem oppositionem cum liberalita-  
te, quam prodigalitas; ergo &c. Probatur  
minor: illud enim vitium habet maiorem  
oppositionem cum virtute, quod est pejus,  
& in quod homines frequentius incidunt;  
sed avaritia & est pejor prodigalitate, &  
homines frequentius laborant avaritia,  
quam prodigalitate; ergo &c. Hæc igitur  
de liberalitate, ac vitiis oppositis dicta  
sufficiant.

### De Magnificencia, & vitiis oppo- sitis. Caput II.

1 Sequi videtur, ut de magnificencia, seu  
magnidecentia differamus. 2 \* Nam etiam  
ipsa esse quadam virtus videtur, quæ circa pe-  
cunias versatur. Non in omnes tamen, quæ ad  
pecunias spectant, actiones, sicut liberalitas,  
diffunditur, sed in sumptuosas tantum, atque  
in his liberalitatem magnitudine excellit. Nam  
sicut nomen ipsum significat, in magnitudine  
decens sumptus est. 3 \* Magnitudo autem est ad  
aliquid. Non enim, aut rurem, aut suppli-  
cationum præfecto idem sumptus est, sed qui  
est decorus, & ipse, & in quo, & circa quod  
fit.

4 At qui in parvis, aut mediocribus pro di-  
gnitate sumptus facit, magnificus minime dici-  
tur, ut id, Mendico pauperi poscenti sape fore-  
bam, sed qui in magnis. 5 \* Nam qui est ma-  
gnificus, liberalis etiam continuo est: liberalis  
autem, non continuo magnificus.

6 Hinc vero habuit defectus parvificencia,

seu parvidecentia, excessus decori imperitia, &  
ineptitudo quadam operaria appellatur. Et ejus-  
modi ceteri habitus, qui non excedunt magni-  
tudine circa quæ oportet, sed in quibus non oportet,  
& sicut non oportet splendorem affectant.  
Verum de his posterius dicemus.

1 **A**ffinis liberalitati est magnificencia  
seu magnidecentia, cum utraque  
versetur circa pecunias. Sequitur igitur,  
ut postquam actum est de liberalitate, aga-  
tur de magnificencia, & vitiis oppositis.  
Primo ergo Aristoteles explicat, circa  
quam materiam versetur magnificencia,  
& opposita vitia, ac docet illam versari  
circa magnos sumptus, & magnas expen-  
sas: secundo explicat, quo modo se habeat  
magnificus circa modum expendendi: ter-  
tio circa quæ principaliter expendat: quar-  
to demum declarat, quo pacto circa eam-  
dem materiam se habeant vitia opposita  
magnificentiæ per excessum, & defectum.

2 Quoad primum: magnificencia, &  
liberalitas conveniunt in hæc, quod ver-  
santur circa pecunias. At differunt, primo  
quod liberalitas versatur circa omnes actus  
pecuniarios, puta circa dationes, circa  
sumptus, circa acceptiones pecuniarum  
&c. magnificencia è converso non versatur  
circa omnes actus pecuniarios, sed circa  
solos sumptus. Differunt secundo, quod  
liberalitas versatur circa omnes sumptus,  
sive magnos, sive parvos: at magnificencia  
excedit liberalitatem magnitudine sum-  
ptuum, ideoque dicitur magnificencia, seu  
magnidecentia.

3 Ex his infertur primo, quod magnifi-  
centia debet facere sumptus magnos, &  
decentes. Et quia sumptus magnus, ac de-  
cens dicitur relative: nec enim idem sum-  
ptus decet præfectum spectaculorum, ac  
perfectum navium, neque idem sumptus  
est magnus respectu utriusque: ideo ma-  
gnificencia facit sumptus magnos, ac de-  
centes, ratione habita tum ejus, qui facit  
sumptum, tum ejus, in quo fit sumptus,  
tum ejus, circa quod fit sumptus. Ex. gr.

si Rex

si Rex ædificet templum in honorem Dei, debet facere sumptum magnum, ac decentem Regi ædificanti, templo ædificato, ac Deo, in cuius honorem ædificatur.

4 Inferitur secundo, quod qui facit sumptus decentes in rebus parvis, aut mediocribus, ex. gr. in subventione peregrinorum &c. est quidem liberalis, sed non est magnificus, cum magnificus solum dicatur, qui facit sumptus decentes simul, & magnos.

5 Inferitur tertio, quod licet omnis magnificus sit liberalis, adhuc non omnis liberalis est magnificus. Magnificencia enim supra liberalitatem addit magnitudinem sumptuum.

6 Magnificentia opponuntur duo vitia, alterum per excessum, alterum per defectum. Vitium, quod opponitur magnificentia per defectum, eo quod circa res magnas faciat sumptus minores, quam decet, vocari potest parvificencia. Vitium, quod magnificentia opponitur per excessum, eo quod faciat sumptus maiores, quam decet, vel faciat sumptus magnos circa quæ non oportet, vocari potest dissipatio.

7 Magnificus autem, seu magnidecens esse scienti similis videtur, quippe qui, & quod decet contemplari, & magnos consone facere sumptus possit. Quemadmodum enim in principio diximus, habitus operationibus definitur, & iis, quorum habitus est: magnifici vero sumptus, & magni sunt, & decentes: talia igitur erunt etiam opera. Ita enim fiet, ut sumptus, & magnus, & operi decorus evadat, ut & opus sumptus, & sumptum opere dignum esse oportet, vel etiam sumptum excedere.

8 Atque huiusmodi sumptus magnificus honestatis causa facit. Commune enim hoc est virtutibus. 9 \* Iucunde etiam, & large: eo quod nimis exacta ratio parvisci est. 10. \* Considerabitque magis quomodo pulcherrimum, ac decentissimum opus efficiatur, quam quanti consistet, quomodoque fieri minimo precio possit.

11 Necessè vero est ut magnificus sit etiam liberalis. Nam & liberalis expendet, & qua

oportet, & sicut oportet. In his tamen quod est magnum, magnifici est, ut magnitudo.

12 Si circa eadem liberalitas sit, etiam ab aequali sumptu opus magnificentius faciet. Non enim eadem & possessionis, & operis virtus est. Nam possessio antepositur, qua est dignissima, ac preciosissima: opus, quod magnum, & pulchrum est. Talis enim rei spectatio est admirabilis. Quod autem est magnificum, est admirabile, operisque magnificentia virtus in magnitudine est.

7 Quoad secundum: proponit Aristoteles sex proprietates magnifici circa modum expendendi. Prima proprietas est: magnificus in faciendis sumptibus assimilatur scienti, & expendit pecunias scienter, & quasi ex arte. Ratio est, quia magnificus facit sumptus magnos, ac decentes; ergo potest contemplari, ac discernere, quæ opera sint magna, ac decentia, & qui sumptus sint proportionati, ac decentes talia opera; sed hoc discernere, est proprium scientis; ergo magnificus est similis scienti, ac magnificentia est habitus operandi secundum quandam scientiam dijudicandi de decencia operum, ac de proportionem sumptuum, & operum, per quam proportionem sumptus sint magni, & opus sit magnum, ac dignum tali sumptu, imo tale opus videri pollet dignum etiam maiori sumptu.

8 Secunda proprietas est: magnificus facit magnos sumptus honestatis gratia. Ratio est, quia omnes virtutes operantur gratia honesti; ergo etiam magnificentia.

9 Tertia proprietas est: magnificus facit sumptus magnos cum voluptate, & sine parsimonia. Ratio, cur faciat sumptus magnos cum voluptate est, quia omnis, qui habet habitum, operatur secundum talem habitum cum delectatione; ergo etiam magnificus. Ratio, cur faciat sumptus sine parsimonia est, quia exactum ratiocinium expensarum videtur spectare ad quandam parvificencia.



10 Quarta proprietas est: magnificus magis curat, ut opus sit pulcherrimum, ac decentissimum, quam ut fiat minimis expensis.

11 Quinta proprietas est: magnificus debet necessario esse liberalis. Ratio est, quia ad liberalitatem spectat facere sumptus, quos oportet, & prout oportet; sed magnificus facit sumptus, quos oportet, & prout oportet; ergo magnificus est liberalis. At quia magnificentia est quædam magnitudo liberalitatis, ideo magnificus supra purè liberalem intendit facere sumptus magnos in opera magna.

12 Sexta proprietas est: magnificus æquali sumptu facit opus magnificentius. Ut hoc explicet, advertit Aristoteles, quod non eadem est propria virtus, & perfectio possessionis, ac operis. Propria virtus, ac perfectio possessionis est, ut sit digna maximo pretio; & quia aurum est dignum maximo pretio, ideo possessio auri censetur optima. Propria virtus, ac perfectio operis est, ut sit pulchrum, & admirabile. Magnificus igitur per sumptus, quos facit, curat, ut opus non solum sit dignum magno pretio, sed etiam sit pulchrum, & admirabile: nam hæc solum opera dicuntur magnifica.

13 Ex impensis autem, quas honorabiles dicimus, illa sunt, quæ ad Deorum donaria, adificationes, & sacrificia pertinent, quæque ad omne denique geniorum numen spectant: quæ item ad publicam munificentiam gloriosa sunt, ut, scubi, vel ludorum edendorum, vel triumphantium extruendarum, vel epuli civitati exhibendi splendido gerendam præfecturam existimant. In omnibus autem, sicut dictum est, ad agentem quoque haberi relatio debet, quænam, & ex quibus facultatibus agat. Digni enim his esse sumptus debent, & non solum operi, verum etiam facienti decenter esse accommodati. Atque idcirco pauper nequaquam esse magnificus potest, cum ea non habeat, ex quibus sumptus decenter faciat. Nam qui id aggreditur, stultus est: præter dignitatem enim agat, præterque id quod oportet. Id autem secundum virtutem est, quod recte fit. Decente etiam eos huiusmodi sum-

tus, quibus tale aliquid præcesse, vel ab ipsis factum, vel à maioribus, vel ab iis, qui ad ipsos pertinent, nobiles item, & illustres, & qui sunt huiusmodi. Omnia namque hac magnitudinem in se habent, & dignitatem. Ac maxime quidem talis magnificus est, in talibusque impensis magnificentia, sicut dictum est, versatur, quippe quæ & maxima sint, & honorificentissima.

14 Sed ex privatis tamen etiam illa ad magnificum spectant, quæ semel fieri consueverunt, ut nuptia, & si quid tale est: & si alicui rei, vel tota civitas studet, vel qui in dignitate constituti sunt: quæ etiam ad hospitum suspensiones, & dimissiones attinent, ad munera item, & remunerationes. Non enim magnificus in suum, sed in publicum decus sumptuosus est. Munera autem quandam cum templorum donariis habent similitudinem.

15 Magnifici etiam est, ita ades extruere, ut divitiis conveniant, quippe cum etiam hoc ornamentum quoddam sit, 16 \* Et in ea opera sumptus magis facere, quæ sunt magis diuturna: pulcherrima enim hæc sunt: & in singulis decorum servare: nam non eadem sunt Diis, & hominibus, aut ad templum, & sepulcrum ornandum accommodata. Et quoniam unusquisque sumptus suo in genere est magnus, magnificentissimus est ille, qui in magna re est magnus. Hic vero, qui in his magnus est. Estque inter magnitudinem, quæ est in opere, & eam quæ est in sumptu, differentia. Pila enim & lecythus pulcherrima, puerilis quidem doni in se habent magnificentiam, huiusce tamen rei precium parvum est, & illiberale. Atque idcirco magnifici est, ut in quocunque genere quippiam fecerit, magnifice id faciat. Quod enim ejusmodi est, & superari non facile potest, & ita se habet, ut sumptus dignitas postulat. Ac magnificus quidem talis est.

13 Quoad tertium: magnificus primo, & principaliter facit sumptus circa honorabilissima: & quia honorabilissima sunt, quæ spectant ad cultum Deorum, & heroum, & ad publicam munificentiam, ideo præcipuè expendit circa hæc. Ad cultum porro Deorum spectant adificationes templorum, donatia templis oblata, solemnia sacrificia, & alia huiusmodi. Ad publicam magnificentiam spectat, ut quis splen-

di-

didicisse se gerat, administrando prefecturas, vel ludorum edendorum, vel navium extruendarum, vel exhibendi publici epuli. Circa omnia igitur hæc magnificus magnos faciet sumptus. In his verò sumptibus faciendis semper curabit, ut deceant non solum opera, sed etiam facientem talia opera, & facultates, quas habet: & quia non decet, ut pauper faciat magnos sumptus, ideo pauper non potest esse magnificus, & si conetur magnificè se gerere, erit fatuus, quia conabitur facere sumptus, quos non oportet, & supra dignitatem, ac facultates, cum à virtute magnificentie non possint procedere, nisi operationes rectæ. Decent igitur tales sumptus solos divites, nobiles, atque illustres: divites quidem, si ve acceperint divitias à majoribus, si ve ipsi per se divitias comparaverint, si ve ad ipsas pervenerint hereditate, vel alia simili ratione. Decent etiam nobiles, & illustres, & in Magistratibus constitutos. Hos igitur cum habeant quamdam dignitatem, & amplitudinem, decet, ut se magnificè gerant, ac faciant magnos sumptus, ac præsertim circa honorabilissima, cujusmodi sunt divina, & publica, ut explicatum est hoc num. 13.

14 Secundo: magnificus facit etiam magnos sumptus circa quædam privata: primo quidem circa quædam, quæ semel tantum fiunt, cujusmodi sunt nuptiæ: secundo: circa quædam, circa quæ studet Civitas, vel qui sunt in dignitatibus constituti, ut circa suspensiones hospitum, circa munera &c. Magnificus enim sumptus facit potius in publicum decus, quam circa se ipsum; munera verò missa viris Principibus spectant ad publicum decus, & habent quamdam similitudinem cum donariis templorum. Sicut enim donaria dedicantur Diis, non quia Dii ipsis indigeant, sed in eorum honorem; sic splendida munera offeruntur viris Principibus, non quia ipsis indigeant, sed in eorum honorem.

15 Tertio: magnificus facit etiam sumptus, ut habeat domum decentem, ac decenter præparatam. Nam etiam splendor domus spectat ad quemdam ornatum.

16 Quarto: magnificus præcipuè facit sumptus in iis, quæ longo tempore durant, puta circa ædificia marmorea &c. hæc enim sunt pulchriora, & admirabiliora. In his autem omnibus decorum servabit. Non enim eadem decet Deos, & homines, templa, & sepulcra. Magnificus igitur in unoquoque genere faciet sumptus magnos, sed decentes, sed tum erit magnificentissimus, cum faciet sumptus magnos in magnis, & honorabilissimis. Porro differt magnum, & magnificum in opere, à magno in sumptu. Nam pila pulcherrima, vel pulcherrimus urceus, in genere muneris puerilis est magnificus, & tamen pretium talis muneris erit exiguum, ac non spectans ad liberalem donationem. Magnifici igitur est in quolibet magnificè se gerere, ideoque omne opus magnifici tale est in suo genere, ut in eo difficile possit superari, cum se habeat pro dignitate.

17 At qui excedit, ineptusque est, sumptus faciendo supra quam deceat, excedit, sicut dictum est. In parvis enim rebus multa impendit, splendoremque absone affectat, ut qui, & sodales, qui symbolum dederunt, nuptiali convivio excipit, & adilitatem gerens comædis in transitu purpuram exhibet, sicut Megarenses consueverant, atque hæc omnia non honestatis, sed ostentandarum divitiarum causa faciet, ut inde in admirationem sui homines adducat. Atque ubi multa oporteat expendere, pauca: ubi pauca, multa expendet.

18 At parvificus in omnibus deficiet. Nam, & si magnos sumptus fecerit, in parvo deficiendo postea honestatem perdet: & quodcumque fecerit, cunctando faciet, spectandoque id, ut quam minimum expendat: conquereturque insuper, ac majora, quam decet, se facere omnia existimabit. Ac sunt quidem habitus hi vitia, non tamen huiusmodi, ut opprobria afferant, propterea quod neque aliis nocent, neque deformes admodum sunt.

19 Quoad quartum: qui laborat vitio opposito magnificentie per excessum, superat



perat magnificum in faciendis sumptibus supra id quod oportet. Primo enim parvis in rebus multa consumit, & splendorem abscondit affectat: ex. gr. si alii qui sunt excipiendi convivio familiari, excipit illos convivio nuptiali; si debeat representare comœdiam, viam cooperit purpura, ut Megareses facere solebant, & omnia hæc facit, non gratia honestatis, sed ostentationis, & ut admirationi sit aliis. Univerſim verò in iis facit sumptus magnos, in quibus deberet facere parvos; in iis verò, in quibus deberet facere sumptus magnos, facit parvos, & in nullo decentes.

18 E converso qui laborat vitio magnificentie opposito per defectum, & potest vocari pusillus, in omnibus solet deficere ab eo, quod decet, & etiam si fecerit magnos sumptus, adhuc deficiendo in parvo, perdet honestatem. Secundo quidquid facit, facit cunctanter, ac differendo, ac totus est in eo, ut quam minimum expendat, ac dolet de expensis, quas facit. Tercio existimat se omnia majora facere, quam oportet.

19 Concludit Aristoteles, quod licet duo habitus oppositi magnificentie per excessum, ac defectum sint vitia, adhuc non censentur esse probrosa iis, qui ipsis laborant, quia neque detrimentum sunt aliis, neque valde deformia.

### De Magnanimitate, de materia, circa quam versatur magnanimitas, & opposita vitia. Cap. III. Articulus. I.

1 **I**am vero magnanimitas circa magna, vel ex nomine versari videtur. Circa qualia autem versetur, primum assumamus. Quam rem nihil refert, habitumne ipsam, an eum, qui secundum habitum est, consideremus.

2 Esse sanè magnanimus is videtur, qui cum magnis sit dignus, magnis quoque sese dignum esse existimat. Nam qui non pro dignitate id facit, stolidus est: ac virtute pradius, neque stolidus, neque stultus est quispiam. Atque est quidem magnanimus hic, quem dicimus.

3 Qui autem parvis est dignus, eisdemque se dignum censeat, temperans, non magnanimus est, quippe cum magnanimitas in magnitudine consistat, perinde ac pulchritudo in magno corpore. Nam parvi, elegantes, & concinni, non autem pulchri dicuntur.

4 At qui cum sit indignus, dignum se magnis putat, inflatus quidam est. Non omnis tamen est inflatus, qui maioribus, quam sit dignum se esse censeat. Qui autem minoribus dignum, quam sit, se esse arbitrat, pusillanimus est, siue magnis, siue mediocribus, siue etiam parvis dignus sit, modo minoribus dignum se esse censeat. Maxime tamen esse videretur huiusmodi is, qui magnis est dignus. Nam quid fecisset, si tantis non esset dignus? Est igitur magnanimus magnitudine extremus, in eo vero quod oportet, medius: eo enim dignum se censeat, quod pro dignitate est. Illi autem excedunt, & deficiunt.

**P**ostquam Aristoteles egit de virtutibus, ac vitiis, quæ versantur circa pecunias, agit de virtutibus, ac vitiis, quæ versantur circa honores, ac primo de magnanimitate. Primo igitur investigat, quis sit magnanimus, & circa quam materiam versetur magnanimitas, & opposita vitia: secundo explicat, qualiter magnanimus se gerat circa propriam materiam, tum primariam, tum secundariam: tertio proponit proprietates magnanimi: quarto demum agit de vitiis magnanimitatis oppositis per excessum, ac defectum.

1 Quoad primum: ex ipso nomine magnanimitatis patet, quod magnanimus versatur circa magna, tanquam circa propriam materiam, adeoque primo debemus examinare, circa quæ magna versetur. Nihil porro refert, an loquamur de ipso habitu magnanimitatis in abstracto, an potius de magnanimo in concreto, qui dicitur talis à magnanimitate, quam habet.

2 Magnanimus videtur esse qui magnis est dignus, ac dignum se magnis censeat. Due igitur condiciones requiruntur ad hoc, ut quis sit magnanimus. Prima conditio est, ut sit dignus magnis. Qui enim existimat se dignum magnis, cum verè non sit, est insipiens;

spiciens; sed nullus virtutē præditus est insipiens; ergo qui non est dignus magnis, si se existimet dignum magnis, non habet virtutem magnanimitatis, nec est magnanimus, adeoque ad hoc, ut quis sit magnanimus, debet esse dignus magnis.

3 Secunda conditio est, ut magnanimus existimet se dignum magnis. Qui enim dignus est parvis, & existimat se dignum parvis, est quidem modestus, & moderatus, sed non est magnanimus. Sicut enim pulchritudo corporis requirit quidem proportionem membrorum, & decentiam coloris, sed præterea exigit, ut hæc sint in corpore magno, ideoque parvi possunt quidem esse venusti, ac formosi, sed non possunt esse simpliciter pulchri; sic magnanimitas præter dignitatem requirit magnitudinem animi, per quam quis se existimet dignum magnis, ideoque qui non existimat se dignos magnis, possunt quidem esse modesti, sed non possunt esse magnanimi.

4 Magnanimo opponitur per excessum inflatus, per defectum pusillanimus. Inflatus est, qui existimat se dignum magnis, cum sit indignus. Qui verò cum sit dignus magnis, existimat se dignum maioribus, licet peccet contra magnanimitatem per excessum, adhuc non dicitur inflatus, quia nomen inflati non tribuitur illi, qui habet existimationem de se ipso non omnino cōmensuratam suæ dignitati, sed illi solum, qui existimat se dignum magnis, cum non sit. Pusillanimus est qui existimat se dignum minoribus, quàm sit, sive sit dignus magnis, sive mediocribus, sive parvis. Præcipue verò videtur pusillanimus, qui cum sit dignus magnis, existimat se dignum minoribus. Si enim hic, cum sit dignus magnis, ad minora se deicit, quid faceret, si magnis non esset dignus? Inter inflatum, & pusillanimum medius est magnanimus, non quidem magnitudine, ita ut sit minor inflato, maior pusillanimo; magnitudine enim est summus, & extremus, cum sit maxi-

mus, & multo maior inflato; sed est mediùs, in quantum existimat de se sicut oportet, ita ut neque excedat in existimatione sui ipsius, eo quod se existimet dignum maioribus, quàm sit dignus, neque deficiat in existimatione sui, ita ut existimet se dignum minoribus, quàm sit dignus. At inflatus excedit, quia existimat se dignum maioribus; pusillanimus deficit, quia existimat se dignum minoribus.

5 Si autem magnus se esse dignum existimat magnanimus, dignus cum sit, & præcipue maximis, circa unum maxime versabitur, quod quid sit, ex dignitate ipsa definiendum est. Dignitas autem ad externa bona dicitur, quorum maximum id esse statuere, quod diis attribuitur, quodque maxime appetunt, qui in dignitate constituti sunt, quod item ob præclarissimas rei dari pramium consuevit. At huiusmodi est honor. Exteriorum enim bonorum id maximum est. Circa honores igitur, & ignominias, ut oportet, versatur magnanimus. Quin absque ratione quoque magnanimi munus circa honorem esse apparet. Magni etenim viri honore se ipsos dignos maxime existimant, ac pro dignitate illi quidem.

6 Sed pusillanimus deficit, tam si ad ipsum, quàm si ad magnanimi dignitatem spectemus. Inflatus autem ad se solummodo, non autem ad magnanimum excedit.

7 At magnanimus, si quidem maximis est dignus, optimus quoque sit necesse est. Majori enim honore dignus est, qui est melior, maximis verò, qui est optimus. Oportet igitur, ut qui magnanimus re vera est, bonus etiam sit. Esse etiam magnanimi videtur id, quod in unaquaque virtute magnum est. Nulloque pacto ei convenit, ut suasionem aliqua fraudulentem utatur, ac fugiat, aut iniuste agat. Cujus enim causa turpe aliquid facit is, cui nihil est magnum? Nam si quis diligenter singula consideret, magnanimus si non est bonus, prorsus ridiculus videbitur. Imo neque honore quidem erit dignus, si sit malus, quippe cum virtutis pramium sit honor, bonisq; attribuat.

8 Videtur igitur magnanimitas, quasi ornamentum quoddam esse virtutum. Nam & majores ipsas reddit, & sine ipsis esse non potest.

9 Ac propterea re vera esse magnanimum difficile est, cum id existere sine integritate nullo modo queat.

5 Sed jam explicandum est magis in particulari, circa quæ magna versetur magnani-



gnanimus. Ex dictis magnanimus censetur dignum magnis, quibus verè est dignus, & præcipuè maximis; sed dignitas refertur ad bona externa; ergo magnanimus præcipuè versatur circa maxima bona externa; sed maxima ex bonis externis reducuntur ad unum genus; ergo magnanimus versatur præcipuè circa illa bona externa, quæ ex genere suo sunt maxima; sed honor est maximus inter bona externa; ergo magnanimus præcipuè versatur circa honorem, & circa inhonorationem, & circa ea se gedit, sicut oportet. Probaturs assumptum, quod nimirum honor sit maximus inter bona externa: ex bonis enim externis illud est maximum, quod tribuimus Diis, quod maximè desiderant homines, qui sunt in dignitate constituti, & quod dari solet ut premium rerum pulcherrimarum; sed talis est honor; ergo &c. Addit Aristoteles, quod etiam præscindendo à ratione, per experientiam satis constat magnanimum præsertim versari circa honorem. Nam qui censentur magnanimi, existimant se præcipuè dignos honore iuxta suam dignitatem.

6 Circa eundem honorem, circa quem magnanimus versatur, sicut oportet, pusillanimus deficit, tum respectu sui ipsius, tum respectu magnanimi. Deficit respectu sui ipsius, quia existimat se dignum minoribus honoribus, quàm verè sit dignus. Deficit respectu magnanimi, quia existimat se dignum minoribus honoribus, quam sint ii honores quibus reputat se dignum magnanimus. Inflatus, quia converso excedit respectu sui ipsius, quia reputat se dignum maioribus honoribus, quam verè sit dignus. At non excedit respectu magnanimi, quia non reputat se dignum maioribus honoribus, quam se reputet dignum magnanimus, sed iis ipsis honoribus, quibus magnanimus verè se dignum reputat, inflatus falso se reputat dignum.

7 Ex iis, quæ hæcenus dicta sunt de magnanimo, infert primo Aristoteles ma-

gnanimum esse optimum, & habere omnes virtutes, neque ob timorem ullius periculi declinare ab agendo honesto, neque ob cupiditatem ullius boni iniuriam alteri facere, vel quidquam indecorum patrare, adeoque magnanimitatem esse quandam maximam virtutem. Probantur singulæ partes illationis: & primo, quod magnanimus sit optimus, & habeat omnes virtutes. Magnanimus enim est dignus maximis bonis; sed quo aliquis est melior, eo est dignus melioribus, & ille tantum est dignus maximis bonis, qui est optimus; ergo magnanimus est optimus, sed non esset optimus, nisi haberet omnes virtutes; ergo magnanimus habet omnes virtutes. Licet autem magnanimitas supponat omnes virtutes, adhuc habet aliquid proprium, & speciale, propter quod est specialis virtus. Hoc autem speciale est, quod magnanimitas intendit id, quod in qualibet virtute est magnū, propter hoc ipsum, quia est magnum: ex gr. intendit, ut actus fortitudinis sint magni, ut actus iustitiæ sint magni. Probaturs iam altera pars illationis, quod nimirum magnanimus ob nullius periculi timorem declinet à rectè agendo, & ob nullius boni cupiditatem quidquam iniustum, vel turpe agat. Ex dictis enim magnanimus nihil magnum dicit, nisi virtutem, & honorem, qui consequitur virtutem. Quo igitur pacto ex metu mali, vel ex cupiditate boni, declinabit ab honestate, vel aliquid turpe patrabit? Addit Aristoteles esse ita manifestum, quod magnanimus est vir bonus, ut qui vult videri magnanimus, cum bonus non sit, eo ipso sit ridiculus. Honor enim est præmium virtutis, ac debetur soli viro bono; ergo qui existimat se dignum honore, cum sit pravius, & virtutibus carens, est ridiculus.

8 Infert secundo Aristoteles, quod magnanimitas videtur esse quoddam ultimū ornamentum, & quædam ultima perfectio omnium virtutum. Illud enim est ultimum ornamentum, & ultima perfectio virtutum quod

quod illas supponit, & efficit majores; sed magnanimitas supponit omnes virtutes, easque efficit majores, cum intendat id, quod in unaquaque virtute est magnum, ergo &c.

9 Infertur tertio: quod difficile est, ut quis vere sit magnanimus. Est enim impossibile, ut quis sit magnanimus, nisi habeat omnes virtutes, sed difficile est habere omnes virtutes; ergo &c.

Quo pacto magnanimus se gerat circa propriam materiam primariam & secundariam. Capitis III. Articulus II.

10 **A**C maxime quidem magnanimus circa honores, & ignominias versatur, ob easque honores, qui & magni sunt, & à probis viris exhibentur, mediocriter quidem lætabitur, ut pote sibi accomodatos, vel etiam minores, quam sibi conveniant: integra enim & absoluta virtuti nullus honor tribui dignus potest: admitte tamen eos magnanimus à probis viris, licet inferiores sint, propterea quod non habent illi majores, quibus afficere ipsum valeant. Sed qui à quibuslibet à vulgo hominibus, ob parvasque res exhibentur, eos prorsus contemnet. Non enim est eis dignus. Simili modo etiam ignominiam, quippe qua circa ipsum jure non accidat.

11 Maxime igitur, sicut dictum est, circa honores versatur magnanimus. Nihilominus tamen, & in divitiis, & potestatibus, & omni tam prospera, quam adversa fortuna, quomodocumque contigerit, moderate se geret, ut neque in prosperis successibus lætitia gessiat, neque in adversis rebus tristitia supra modum obruatur. Nam neque circa honorem, quasi maxima res sit, ita se gerit. Potestates autem, & divitiæ ob honorem expetende sunt. Qui enim ipsas habent, ob eas affici honoribus volunt. Cui vero, vel honor ipse parvus est, ei cetera quoque sunt parva, Quapropter magnanimi esse etiam contemptores videntur.

**Q**Via magnanimus ita versatur circa honores, & ignominias, tanquam circa materiam primariam, ut versetur etiam circa divitias, potentiam, & circa alia bona fortune, tanquam circa materiam secundariam, ideo primo explicandum est,

quo pacto magnanimus se gerat circa honores, & ignominias: secundo, quo pacto se gerat etiam circa divitias, potentiam, & alia bona fortuna.

10 Quoad primum: duplex honorum genus potest exhiberi magnanimo. Primo possunt ipsi exhiberi honores magni, & à viris probis: secundo honores parvi ab hominum vulgo. Honoribus igitur magnis à viris probis exhibitis lætabitur quidem magnanimus, sed moderate. Ratio est, quia qui adipiscitur aliquem honorem, quem putat sibi proportionatum, ac debitum, imo inferiorem magnitudine sua, lætatur solum moderate; sed magnanimus existimat honores quoscunque, etiam à bonis viris exhibitos, esse sibi debitos, & proportionatos, imo inferiores magnitudine sua, cum perfectæ virtuti, qualis supponitur in magnanimo, nullus honor æqualis exhiberi possit; ergo magnanimus acceptabit quidem tales honores, utpote maximos qui possint ipsi exhiberi, sed adhuc ipsis moderate solum lætabitur. At honores, qui solent ab hominibus vulgaribus exhiberi cuilibet, etiam ob parvas res, magnanimus contemnet omnino, utpote qui non est dignus talibus honoribus. Magnanimus enim non vult honores nisi ob magna, puta propter virtutem, ideoque non vult honorari, ut dives &c. Similiter contemnet etiam ignominias, quia existimabit illas nullo jure sibi inferri.

11 Quoad secundum: licet magnanimus principaliter versetur circa honores, adhuc secundario versatur etiam circa divitias, circa potentiam, & circa alia bona fortune, & tum in fortuna adversa, tum in secunda moderate se geret, neque nimis lætabitur in prosperis, neque nimis dolebit in adversis. Ratio est, quia honor est bonum maximum inter bona externa; sed magnanimus ipsum honorem existimabit parvum quid, & inferius magnitudine sua, ideoque in honoribus, & ignominiiis moderate solum lætabitur, & dolebit; ergo à  
for-



fortiori existimabit divitias, & potentiam, & omnia bona externa parva bona, & inferiora magnitudine sua, ideoque etiam in iis moderate solum letabitur, & dolebit. Major probatur, quia id, propter quod cætera expetuntur, est majus iis, quæ expetuntur propter ipsum; sed potentia, divitiæ, & alia bona fortunæ expetuntur propter honorem; ergo honor est majus bonum his, adeoque est maximum bonorum externorum. Ex eo verò, quod magnanimus moderate solum gaudeat, & doleat honoribus, & aliis exterioribus bonis, videtur esse contemptor omnium bonorum.

12 *Quin etiam fortuna prosperitates videntur conferre ad magnanimitatem. Qui enim nobiles sunt, & divites, & in potestate constituti, honore digni habentur. In excellentia enim quidam sunt. Omne autem, quod bono aliquo excellit, est honorabilis. Propterea hujusmodi res magis reddere magnanimos homines consueverunt: namque à quibusdam honorantur. Sed re vera solus bonus honorandus est. Cui tamen utraque insunt, id magis habetur dignus, qui honore afficiatur.*

13 *Qui autem sine virtute hujusmodi bona possident, neque merito magnis honoribus dignos se esse arbitrantur, neque recte magnanimi dicuntur, quippe cum hac absque integra, atque absoluta virtute esse non possint, sed contemptores, contumeliosi, atque hujusmodi vitii præditi efficiuntur. Non facile enim sit, ut sine virtute confideat, ac moderate prosperos rerum successus quiescant ferant. Dum igitur hi ferre prosperam fortunam nequeunt, putantque se alios excellere, omnes alios despiciunt, ipsi vero agunt quodcumque forte inciderit. Imitantur enim magnanimum, licet ei similes minime sint, atque id faciunt in quibus possunt. Quæ enim ex virtute sunt, ea non agunt, sed contemnunt alios. At magnanimus jure, ac merito contempsit. Nam vere opinatur. Plerique alii autem ita, ut forte incidit.*

12 Addit Aristoteles potentiam, nobilitatem, divitias, & alia hujusmodi, si sint cum virtute, conferre ad magnanimitatem, eamque augere; si verò sint sine virtute, non facere magnanimum, sed in-

flatum, & contemptorem. Probatur prima pars: illa enim conferunt ad magnanimitatem, eamque augent, quæ conferunt ad hoc, ut homo magis sit dignus honore; sed nobilitas, divitiæ &c. faciunt, ut qui simul cum virtute habet hæc, magis sit dignus honore: nobiles enim, & divites, & potentes honorantur, eo quod habeant excellentiam aliquam supra ceteros; ergo nobilitas, divitiæ, potentia, & alia hujusmodi conferunt ad magnanimitatem, eamque augent, sicut conferunt ad honorabilitatem. Licet enim honor debeat soli virtuti, adhuc virtus cum his est magis honorabilis, quia habet plura instrumenta ad honestè vivendum.

13 Probatur jam secunda pars: qui enim est nobilis, dives, potens &c. sine virtute, non est dignus magnis honoribus, ergo immerito existimat se dignum magnis honoribus; ergo non potest esse magnanimus, qui debet merito se exilitare dignum magnis, nec potest quis esse dignus magnis sine virtute; ergo tales homines possunt quidem esse contemptores, & petulant, non autem magnanimi. Et quia ex vera magnanimitate oritur, ut quis in bonis fortunæ se moderate gerat, ideo isti, cum careant vera magnanimitate, vix possunt se moderate gerere. Cum igitur nequeant imitari magnanimum in hoc, quod se moderate gerant, & ex alia parte existiment se ceteris antecellere, ut imitentur magnanimum, quoad possunt, imitantur in hoc, quod contemnunt ceteros. Quamquam neque in contemptu ceterorum se gerunt, sicut magnanimus. Magnanimus enim contemnit jure, & prout oportet, ex vera existimatione suæ, & aliæ dignitatis. At hi contemnunt quomocumque, etiam prout non oportet, & quos non oportet, ex falsa existimatione suæ, & aliæ dignitatis.

De proprietatibus magnanimi.  
Cap. III. Arr. III.

14 **N**Equè vero, aut parvipericlitans, aut frequentipericlitans, propterea quod paucæ sunt, quæ magnificat, sed magnipericlitans est. Et cum periclitatur, vitæ suæ non parcit, quasi dignum omnino non sit ei vivere.

15 Talisque est, ut afficiat beneficiis alios, ipse affici erubescat. Excellentis enim illud est, hoc ejus, qui excellitur. Estque ejusmodi, ut plena retribuat. Ita enim fiet, ut qui prior contulerit beneficium, insuper debeat, beneficiumque accepisse videatur. Meminisse præterea eorum videntur, quibus benigne fecerint, eorum autem, à quibus acceperint, minime. Quippe cum is, qui acceperit, minor sit eo, qui beneficium contulerit, ipsi autem velius esse superiores: unde etiam illa jucunde, hac injucunde audire consueverunt. Atque idcirco neque Thetis beneficia Iovi dicitur commemorare, neque Lacedæmonii ad Athenienses, sed tantummodo ea, quibus fuerant affecti. Magnanimi quoque est à nemine quæpiam, aut vix tandem petere, sed prompte aliis ministrare.

16 Præstareque se apud eos, qui in dignitate sunt, præclaræque fortuna utuntur, magnum, apud mediocriis fortis homines mediocre, eo quod illos superare difficile, atque egregium, hoc facile est. Et inter illos gloriari est à generoso animo minime alienum, inter humiles vero invidiosum, quemadmodum inter imbecillos viribus non contendere. Neque ad honoratas res accedere, aut ubi alii principatum obtinent.

14 **P**roponit jam Aristoteles aliquas proprietates magnanimi. Prima proprietas est: magnanimus ita versatur circa pericula, quæ sunt propria materia fortitudinis, ut neque frequenter, neque pro rebus parvis exponat se periculis, sed solum pro rebus magnis: & cum exponit se periculis, non parcit vitæ, sed ita se gerit, ac si vitam non haberet in pretio. Ratio est, quia magnanimus paucas tantum res, easque magnas, & honestissimas habet in pretio; ergo existimat pro paucis tantum rebus, ac magnis subeunda pericula; ergo cum non frequenter occurrant occasiones subeundi pericula pro rebus magnis, &

honestissimis, raro se periculis exponit; & quia vitam in parvo pretio habet comparatione rerum honestissimarum, idè cum exponit se periculis, non parcit vitæ.

15 Secunda proprietas est: magnanimus ita se habet circa materiam liberalitatis, ut primo beneficia quidem libenter conferat, at illibenter, & non sine pudore accipiat. Ratio est, quia libentius facit quæ sunt propria superioris, quam quæ inferioris; sed beneficia conferre est proprium superioris, beneficia accipere est proprium inferioris; ergo &c. Secundo si acceperit beneficia, retribuit beneficia majora. Ratio est, quia affectat nemini debere, & ut alii sibi debeant; sed retribuens majora, hoc consequitur; ergo &c. Tercio videtur meminisse magis eorum, quibus beneficia contulit, quam eorum, à quibus accepit. Ratio est, quia magis meminit eorum, quorum cogitatio, & memoria est jucunda, quam eorum, quorum cogitatio, & memoria est ipsi injucunda; sed cogitatio, & memoria eorum, quibus contulit beneficia, est jucunda magnanimo, cum beneficia conferendo factus fuerit superior illis, quibus beneficia contulit; cogitatio eorum, à quibus beneficia accepit, est injucunda magnanimo, cum beneficia accipiendo factus sit inferior illis, à quibus accepit beneficia; ergo &c. Quarto magnanimus jucundè audit beneficia, quæ contulit, injucundè quæ accepit ex eadem ratione. Ideo Thetis apud Homerum, ut jucundè audiretur à Iove, commemorat sola beneficia, quæ ipsa acceperat à Iove, non autem quæ Iovi contulerat; & Lacedæmonii Atheniensium auxilia implorantes, ut jucundè audirentur, commemorarunt solum beneficia ab Atheniensibus accepta, non autem quæ ipsi contulerant Atheniensibus. Quinto demum magnanimus ita se gerit, ac si nullo indigeat, vel saltem vix indigeat, ideoque non est propensus ad petendum, at est pronus ad dandum, & ad auxiliandum aliis.



16 Tertia proprietas est: magnanimus ita se gerit circa propriam materiam, ut quando agit cum hominibus in dignitate constitutis, ac prospera fortuna utentibus, affectet se exhibere magnum, iisque superiorem; quando verò agit cum mediocribus, tum non affectet se exhibere ut magnum, sed ut mediocre, nec cum ipsis utatur magnitudine sua. Ratio est, quia cum illis magnanimus se gerit ut magnum, quos superare est difficile, ac gloriosum, adeoque cum quibus de dignitate certare, non est alienum ab animo generoso; sed superare viros in dignitate constitutos est difficile, & gloriosum; superare viros mediocres est facile, adeoque sicut indecorum est suis viribus uti cum imbecillis, sic indecorum est sua dignitate uti cum mediocribus; ergo &c. Quia verò magnanimus appetit excellentiam, ideo non libenter se confert ad res honorarias, in quibus alii principatum tenent.

17 Ociosumque esse, ac cunctatorem, nisi ubi magnus aliquis honor, magnumque opus est: paucasque res agendas, sed magnas eas, ac celebres agredi.

18 Necessè etiam est, ut aperte, tum odium, quam amorem pra se ferat. Latere enim velle timoris hominis est. Majoremque curam veritatis, quam opinionis habeat, dicatque & agat omnia aperte. Id enim est contemptoris. Ideo liberior in loquendo est: est enim etiam ejus, qui liberior in loquendo sit. Unde est, & contemptor, & verax, nisi ubi per dissimulationem loquitur. Dissimulatione autem utitur ad multitudinem.

19 Magnanimi quoque proprium id est, ut vivere ad alterius arbitrium non possit, nisi ad amici. Est enim servile. Unde etiam omnes adulatores famularii, & humiles homines adulatores sunt.

20 Adde, quod neque est admirator. Nihil enim magnum ipsi est. Neque injuriarum memor: quippe cum magnanimi non sit meminisse, & praesertim malorum, sed ea potius despicere. \* 21 Neque hominiloquus, Neque enim aut de se, aut de altero quippiam dicit. Neque ut vel ipse laudetur, vel alii vituperentur, curat. Sed neque est laudator. Atque idcirco fit, ut neque maleficus ne in inimicos quidem, nisi ob contumeliam sit.

22 De necessariis item, aut parvis, minime est querulus, aut precabundus, ita enim se gerere ejus hominis est, qui circa hac studeat.

23 Eiusmodi praeerea est, ut honesta potius, & infructuosa, quam fructuosa, & utilia acquirat, & possideat. Est enim ejus, qui ex se sufficiat.

24 Quin etiam, & motus ipse magnanimi esse tardus videtur, & vox gravis, & loquutio stabilis. Nam neque qui circa pauca studet, est festinabundus, neque qui nihil magnum existimat, contentus, & vehemens. Acuta autem vox, & celeritas ex his efficitur. Ac talis quidem magnanimus est.

17 Sequuntur aliae proprietates magnanimi, per quas explicatur, qualis sit in negotiis, & in humano convictu. Quarta igitur proprietates magnanimi est, ut sit otiosus, & cunctabundus: otiosus quidem, quia non multis negotiis se ingerit: cunctabundus autem, quia non facile se ingerit, nisi tamen proponatur magnum negotium, & magnum opus. Idcirco paucas quidem res aggreditur, sed eas magnas, ac praeclaras.

18 Quinta proprietas est: magnanimus aperte amat, & aperte odit. Ratio est, quia occultare amorem, & odium, proprium est timidi; sed magnanimus nihil timet; ergo &c. Ex proportionali ratione magnanimus magis est sollicitus de veritate, quam de opinione: aperte loquitur, & agit, ac libere profert sui animi sensus: est verax, nisi forte loquatur ironice, quia ironia utitur cum vulgo hominum. Ratio est, quia ille est sollicitus de opinione aliorum, adeoque non aperte loquitur, qui alios habet in pretio; sed magnanimus alios non habet in pretio, atque ex recta sui estimatione est contemptor aliorum, ac praesertim contemnit multitudinem; ergo &c. Ex eodem contemptu multitudinis oritur, ut ironice, & irrisorie loquatur cum multis, quos putat indignos, quibus animi sui sensus aperiat.

19 Sexta proprietas est: magnanimus in convictu non potest se accommodare genio aliorum, nisi amicorum. Ratio est, quia servilis est animi posse se fingere in-

different ad genium uniuscujusque, ideo. que omnes adulatores habent animum servilem, & homines abjecti solent esse adulatores.

20 Septima proprietas est: magnanimus non est admirator, neque injuriarum memor. Ratio, cur non sit admirator, est, quia admiratio oritur ex eo, quod res existimamus ut magnas; sed magnanimus nihil existimat magnum; ergo &c. Ratio, cur non sit memor injuriarum, est, quia proprium magnanimi est non meminisse, praeteritum malorum, sed ea contemnere.

21 Octava proprietas est: magnanimus non multum loquitur de hominibus. Cum enim non multum curet, utrum tum ipse, tum alii laudentur, vel vituperentur, neque loquitur de se ipso, ut laudetur, neque de aliis, ut vituperentur. Idcirco neque est laudator, neque vituperator, ne inimicorum quidem, nisi forte male loquatur de inimicis ad auferendam à se contumeliam ab illis illatam.

22 Nona proprietas est: magnanimus non conqueritur de malis, quae accidunt necessario, & inevitabiliter, neque de parvis, nec est facilis ad precandum. Ratio est, quia ille est querulus, & deprecatorius, qui res humanas habet in magno pretio; sed magnanimus res humanas habet in parvo pretio; ergo &c.

23 Decima proprietas est: magnanimus mavult possidere res pulchras, & infructuosas, quam fructuosas, & viles. Ratio est, quia habet in majori pretio honorem, quam lucrum; ergo &c.

24 Undecima, & ultima proprietas est: motus magnanimi solet esse tardus, vox gravis, locutio pacata. Ratio est, quia ille est festinus, qui multis rebus studet: ille est vehemens, & contentiosus, qui existimat aliquid magnum, sed magnanimus non multis rebus studet, nec existimat aliquid magnum, nisi virtutem; ergo non est, cur sit festinus, aut contentiosus, & vehemens; sed motus festinus oritur ex eo,

quod multis rebus studemus, vox acuta, & locutio celer oritur ex eo, quod sumus contentiosi, ac vehementes, ergo magnanimus nec est festinus in motu, nec acutus in voce, nec celer in locutione, adeoque ex opposito est tardus in motu, gravis in voce, pacatus in locutione.

### De Vitiis oppositis magnanimitati per excessum, ac defectum. Cap. III. Art. IV.

15 **Q**ui autem deficit, pusillanimus, qui excedit, inflatus est. Sed neque hi tamen mali. Non enim malefeci sunt, sed esse peccantes videntur. Pusillanimus enim cum bonis dignus sit, seipsum iis ipsis privat, quibus est dignus: videturque pravum quoddam in eo habere, quod & bonis dignum se non esse existimat, & se ipsum etiam ignorat. Alioqui cum bona sint, quibus est dignus, ea proculdubio appeteret. Non tamen huiusmodi homines stolidi, sed esse intelligentes potius videntur, talisque opinio pejores etiam ipsos reddit. Singuli enim ea, quae dignitari sua conveniunt, appetere conserverunt. Adde quod & ab honestis actionibus, & studiis, quasi sint indigni, & ab externis quoque bonis simili modo abstinere.

26 At inflati stolidi sunt, seque ipsos ignorant, atque id palam. Quasi enim sint digni, honores, viles res aggrediuntur, deinde redarguuntur. Videnturque etiam, & habitu, atque huiusmodi rebus ornantur, prosperasque fortunas suas esse manifestas volunt, de ipsisque praedicant, quasi ob eas honores sint consequuturi.

27 Magnanimitati autem pusillanimitas magis est opposita, quam inflatio, quippe, quae & magis contingat, & pejor sit, Magnanimitas igitur circa honorem magnum, sicut dictum est, versatur.

25 **A**git demum Aristoteles de vitiis oppositis magnanimitati per excessum, ac defectum. Qui deficit à magnanimitate, dicitur pusillanimus, qui excedit, dici potest inflatus. Neque pusillanimus, neque inflatus videtur valde malus, quia neuter alteri nocet: adhuc tamen uterque peccat, & aberrat à medio virtutis. Pusillanimus quidem pec-



cat, quia cum sit dignus bonis, privat se bonis, quibus est dignus. Radix hujus defectus est, quia non se censet dignum talibus bonis; neque agnoscit dignitatem suam: si enim suam dignitatem agnosceret, appeteret talia bona, cum unusquisque appetat ea, quibus se dignum censet. Neque verò pusillanimus est stolidus: si enim esset stolidus, non esset dignus bonis: sed potius est piger, & segnus; & quia ex quadam segnitie non vult operari juxta suam dignitatem, ideo inducitur ad opinandum se non habere talem dignitatem. Et ex hac opinione fit deterius, & legnior: quia unusquisque appetit ea, quibus se exultat dignum. Ex eo verò, quod se censet indignum, desistit à præclaris actibus, & officiis, & etiam à rebus gerendis.

26 Inflati è converso, qui nimirum existimant se dignos majoribus bonis, quã verè sint digni, sunt stolidi. Neque enim errant in opinione de sua dignitate ex pigritia, ut pusillanimi, sed ex quadam insipientia. Ostendunt autem suam insipientiam, dum aggredientes res magnas, quas non possunt perficere, loco consequendi laudem, consequuntur vituperationem. Rursus ut videantur magni, in vestitu, in gestu, & in aliis similibus, affectant quamdam dignitatem, res suas prosperas manifestas heri curant, de se ipsis magnificè loquuntur, ut ab aliis honorentur.

27 Concludit Aristoteles, quod magnanimitati potius opponitur pusillanimitas, quam inflatio, adeoque pusillanimitas est deterius. Ratio est, quia pejuse est omittere bona, quæ possumus, quam aggredi quæ non possumus; sed ex pusillanimitate omitimus bona, quæ possumus, ex inflatione aggredimur quæ non possumus; ergo &c Confirmatur, quia illud vitium est deterius, quod est magis secundum inclinationem naturæ, adeoque pertinet ad plures; sed magis est secundum inclinationem humanæ naturæ omittere bona, quæ possumus, quam aggredi quæ non possumus.

mus, ideoque plures homines peccant ex pusillanimitate, quam ex inflatione; ergo &c.

## De mediocritate circa honores, ac de vitiis oppositis.

### Caput IV.

1 **C**irca honorem autem esse quadam alia virtutem etiam videtur, ut superius diximus, quæ magnanimitati ita respondet, ut magnificentia liberalitas. Illa enim utraque sicut à magnis abstinent, sic in mediocribus, & parvis nos, ut oportet, afficiunt, ac disponunt.

2 Quomodo autem in datione, & accensione pecuniarum, & mediocritas est, & excessus, & defectus, ita quoque in honoris appetitione licet & magis, quam oportet, & minus, & unde oportet, & ut oportet, unumquemque se gerere. Nam & ambitiosum vituperamus, quippe qui & magis, quam oportet, & unde non oportet, honorem afflctet, & inambitosum, eo quod ne ob honesta quidem facta honore affici velit. Interdum tamen fit, ut vel ambitiosum, quasi virilem, & elegantem, vel inambitosum, quasi modestum, & temperantem laude profsequamur, ut superioribus in libris dictum jam est.

3 Perspicuum autem est cum pluribus modis talis cuiusdam rei studiosus, & cupidus aliquis dicatur, non semper nos ad idem honoris cupidum, id est ambitiosum referre: sed cum laudamus, ad id, quod magis, quam plerique è vulgo, cum vituperamus ad id, quod magis, quam oporteat, honores ipsos appetat.

4 Quia vero nomine vacat mediocritas, fit, ut de ea quasi deserta sede extrema decerent. Verum in quibus est excessus, & defectus, ibidem quoque esse medium necesse est. Appetunt autem honores, & magis, & minus: ergo etiam, ut oportet. Laudatur igitur hic habitus, qui est circa honorem nomine vacans mediocritas: quæ sanè si ambitioni comparetur, inambitiositas, si inambitositati, ambitiositas, si utrisque, utraque esse quodammodo videtur: id quod etiam circa alias virtutes est. Extremi autem hic videntur inter se opponi, propterea quod medium nullum nomen sortitum est.

1 **S**icut duæ virtutes dantur circa pecunias, magnificentia nimirum, quæ versatur circa sumptus magnos, & liberalitas, quæ versatur circa sumptus parvos,

ac mediocres: sic duæ dantur virtutes circa honores; magnanimitas, quæ versatur circa honores magnos, & alia quædam virtus innominata, quæ versatur circa honores mediocres, ac parvos, quæque proinde ita se habet ad magnanimitatem, sicut liberalitas se habet ad magnificentiam. Aristoteles igitur, postquam egit de magnanimitate, agit de mediocritate circa honores magnos, & parvos, quæ potest vocari modestia, ac de vitiis illi oppositis per excessum, & defectum: ac primo ostendit dari hanc mediocritatem circa honores, eamque esse laudabilem, adeoque referendam inter virtutes; secundo docet, quod cum nomine vacet, vocari solet nomine extremorum.

2. Quoad primum: quod detur mediocritas circa honores, probatur ex simili. Quia enim in dandis, atque accipiendis pecuniis, potest quis excedere, vel deficere, vel mediocriter se habere, ideo circa pecunias datur liberalitas, quæ est excellus, & avaritia, quæ est defectus; sed etiam potest quis honores appetere, vel magis, quam oportet, vel minus, quam oportet, vel prout oportet; ergo etiam circa honores datur excessus, defectus, ac mediocritas; sed reprehendimus excessum, ac defectum, laudamus eum, qui ab utroque recedit extremo, adeoque medio modo se habet; ergo mediocritas circa honores est laudabilis, adeoque est virtus; excessus, ac defectus sunt vituperabiles, adeoque sunt vitia. Probatur, & explicatur antecedens allumptum: aliquando enim vituperamus quosdam ut ambitiosos, quia appetunt honores magis, quam oportet, & unde non oportet; aliquando vituperamus quosdam ut nimis inambitiosos, quia ex honoris contemptu non curant facere res honestas, & honore dignas; ergo vituperamus excessum, ac defectum. Rursus aliquos laudamus ut amatores honoris, eosque dicimus viriles, & amatores honesti; alios laudamus ut non ambitiosos, eosque dicimus

modestos; ergo laudamus recedentem ab utroque extremo; sed hic est medius, ergo laudamus medium, & mediocritatem.

3. Ex his Aristoteles infert, quod cum aliquando laudemus cupidum honoris, aliquando vituperemus, consideramus cupidum honoris relativè ad diversa, adeoque in diverso sensu. Cum enim laudamus, referimus ad vulgus; & quia laudabile est appetere honorem magis, quam appetat vulgus; ideo laudamus cupidum honoris relativè ad vulgus: cum vituperamus, referimus ad id, quod oportet; & quia vituperabile est appetere honorem magis, quàm oportet, ideo vituperamus cupidum honoris relativè ad id, quod oportet.

4. Quoad secundum: quia mediocritas laudabilis circa honores caret nomine, ideo de ipsa, tanquam de regione deserta, certant extrema, ac proinde aliquando vocatur nomine unius extremi, aliquando alterius: & qui mediocriter, ac laudabiliter circa honores se habet, aliquando vocatur amator honoris, aliquando contemptor honoris. Cæterum quod habitus, qui laudatur, quocunque nomine vocetur, semper sit medius patet. In quibuscunque enim possumus excedere, vel deficere ab eo, quod oportet, possumus etiam nos habere sicut oportet, & habitus se habens mediocriter est mediocritas; sed possumus honores affectare magis, aut minus, quam oportet; ergo possumus etiam honores appetere mediocriter, & ut oportet, & hic solus habitus mediocritatis est laudabilis, & est virtus; ergo virtus circa honores est quædam mediocritas nomine vacans: & quia medium respectu utriusque extremi videtur alterum extremum; ideo mediocritas circa honores respectu nimii contemptus honoris, videtur ambitio, respectu ambitionis, videtur contemptus honoris, respectu utriusque extremi, videtur esse secundum quid utrumque extremum, cum sit moderatum studium honoris, ac moderatus honoris contemptus: quod etiam accidit in aliis



aliis virtutibus. Et quia mediocritati virtuosæ non est impositum nomen, ideo extrema vitiosa, hoc est ambitio, & nimius honoris contemptus, videntur esse solum opposita inter se, non autem cum virtute, licet verè, & inter se, & cum virtute habeant oppositionem.

### De mansuetudine, ac vitii oppositis. Cap. V.

<sup>1</sup> **I**am vero mansuetudo circa iram mediocritas est. \* Nam cum nomine hæc in re careat medium, & serè etiam extrema, ad medium mansuetudinem ipsam referimus, licet ad defectum, qui nomen non habet, declinare magis videatur. At excessus iracundia quadam dici potest. <sup>2</sup> \* Nam affectus est ira, quam qua efficiunt, sunt multa, & diversa. Qui igitur ob qua oportet, & quibus oportet irascitur, adde etiam quo modo, & quando, & quousque debet, laudatur, esseque is mansuetus potest, quippe cum mansuetudo ipsa laude afficiatur. Mansuetus enim ille est, qui perturbatione vacat, & ab affectu minime ducitur, sed quemadmodum ratio ipsa statuerit, ira & ob id, & tam diu succenset: peccareque potius videtur in defectu, quippe qui non ad ultionem, sed ad veniam dandam promptior sit.

<sup>3</sup> At defectus, siue ira vacuitas quædam sit, siue quæpiam aliud vituperatur. <sup>4</sup> \* Nam qui & ob qua oportet, & sicut oportet, & quando, & in quos oportet, non irascuntur, hi profecto esse stolidi videntur. \* Qui enim non irascitur, neque videtur sentire, neque dolore affici, neque esse idoneus ad ulciscendum. At tolerare si lacessaris, patique ut tui contumelia afficiantur, servile profecto est.

<sup>1</sup> **P**ostquam Aristoteles egit de virtutibus, quæ ponunt modum passionibus versatibus circa exteriora bona, hoc est circa divitias, & honores, agit de mansuetudine, quæ est virtus ponens modum passioni iræ, quæ versatur circa exteriora mala, ut moventia ad iram, ac præsertim circa contemptum, & appetit ultionem de malis, & de contemptu illato. Primo igitur agit de mansuetudine, quæ est mediocritas circa iram: secundo de nimia iræ earentia, quæ est vitium peccans per defe-

ctum: tertio de iracundia, quæ est vitium peccans per excessum: quarto demum respondet tacitæ quæstioni, in qua potest queri, pro quibus, & qualiter debeat homo irasci?

<sup>2</sup> Quoad primum: tum virtus mediocriter se habens circa iram, tum vitia peccantia per excessum, ac defectum, videntur carere propriis, ac distinctis nominibus. Adhuc tamen, quia mediocritas circa iram propinquior est defectui iræ, qui defectus est innominatus, quam excessui iræ, ideo mediocritatem laudabilem circa iram vocamus mansuetudinem, licet nomen mansuetudinis non tam significet mediocritatem, quam aliqualem defectum iræ; excessum autem iræ vocamus iracundiam, licet iracundia ex se potius significet naturalem inclinationem ad passionem iræ, quam vitium acquisitum.

<sup>3</sup> Iam cum multæ sint causæ, quæ movent ad iram, & cum possimus irasci pluribus modis, & in pluribus circumstantiis, qui irascitur ex causis, ex quibus oportet, prout oportet, quando oportet, quanto tempore oportet, laudatur ut mansuetus, ac mitis; ergo mansuetus, ac mitis est, qui non perturbatur a passione iræ, neque ab illa ducitur ad sumendum vindictam, sed irascitur, ut præscribit ratio, ob causas, quas ratio præscribit, tamdiu, quamdiu ratio præscribit; ergo &c. Addit Aristoteles, quod mansuetus potius videtur vergere ad defectum, quam ad excessum. Mansuetus enim potius inclinat ad clementiam per quam vel parcat, vel aliquid remittat de ultione, quam ad severitatem, per quam nihil remittat, sed severè puniat.

<sup>4</sup> Quoad secundum: quia Stoici docebant omnem iram esse vituperabilem, adeoque defectum omnis iræ esse virtutem, ponit contra ipsos Aristoteles conclusionem, ac dicit, quod defectus iræ, siue vocetur vacuitas iræ, siue quocumque alio nomine, est vituperabilis, adeoque est vitium, non autem virtus, & consequenter

virtus circa iram non est defectus, sed mediocritas iræ.

5 Probat conclusionem duabus rationibus. Prima ratio est stoliditas est vituperabilis; sed qui non irascuntur pro quibus oportet, ut oportet, quando oportet, & quibus oportet sunt stolidi, adeoque irascibilitas, est quoddam genus stoliditatis; ergo &c.

6 Secunda ratio est: aliquando oportet ulcisci, ac non perferre contumelias illatas sibi, & suis: qui enim tolerat tales contumelias, ostendit animum servilem; ergo qui non est aptus ad ulciscendum, cum oportet, est vituperabilis; sed qui non irascitur, non est aptus ad ulciscendum ut oportet; ira enim non est data homini frustra, sed quia ratio illa indiget tanquam ministra adiuvante ad ulciscendum ut oportet; ergo &c.

7 Excessus vero secundum omnes quidem modos fit. Nam & in quos non oportet, & ob quæ non oportet, & magis item, & citius, & diutius, quam oportet, existit: non tamen ita, ut universæ eisdem infir: non enim id potest. Nam malum etiam se ipsum perdit, & si integrum sit, intolerabile evadit.

8 Iracundi igitur cito quidem irascuntur, & quibus non debent, & ob quæ non debent, & magis, quam oportet, sed, quod optimum in se habent, cito etiam desistunt. Hoc autem ipsis propterea evenit, quia iram minime continent, sed reddunt. Unde ob celeritatem manifesti sunt, deinde cessant. Supra modum autem celeres sunt, & ad omnes res, & quacunque de causa iracundi, ii qui sunt excandescentes, & summe biliosi. Unde nomen etiam habent.

9 Acerbi vero difficulter reconciliantur, & longo tempore irascuntur. Continent enim iram, & non nisi ubi reddiderint, cessant. Nam ultio his iram sedat, dum voluptatem loco doloris inducit, quod quousque non evenit, gravatum animum habent. Quia vero id non est manifestum neque suscipiendi apud eos utitur quispiam, & ipsi se cum iram concoquere non nisi mora quadam temporis possunt. Saneque huiusmodi homines, cum sibi ipsi molestissimi, tum illi, qui maxime ipsis sunt amici.

10 Infesti autem eos dicimus, qui & ob quæ non

debent, & magis item, quam debent, & diutius succenset, & placari sine ultione, vel etiam punitione non possunt.

11 At vero mansuetudini excessum magis opposimus, quippe cum & magis fiat: humanum enim magis est vindictam sumere: & ad convicium hominum infesti etiam peiores sint.

7 Quoad tertium: multipliciter possumus peccare per excessum iræ. Primo enim possumus irasci quibus non oportet: secundo possumus irasci ex causis, ex quibus non oportet: tertio possumus irasci magis, quam oportet: quarto possumus irasci citius, quam oportet: quinto possumus irasci majori tempore, quam oportet. Non tamen omnes isti excessus possunt inveniri in eodem, sed aliqui inveniuntur in uno, alii in alio. Ratio est, quia malum cum est perfectum, est intolerabile, etiam subiecto, adeoque corrumpit subiectum, & etiam per accidens destruit se ipsum; ergo nemo potest excedere omnibus modis iræ: esset enim intolerabilis sibi, & aliis. Hinc sequitur, quod plures sint species eorum, qui excedunt in ira. Prima species est eorum, qui dicuntur iracundi: secunda eorum, qui dicuntur amarulenti, sive acerbi: tertia eorum, qui dicuntur infensi, ac difficiles.

8 Iracundi sunt, qui irascuntur citius, quam oportet, quibus non oportet, ex causis, ex quibus non oportet, ac magis, quam oportet, sed cito desistunt ab ira, adeoque habent hoc boni, quod ira eorum non est diuturna. Ratio, cur cito desistant ab ira est, quia sicut cito sumunt vindictam, & exhibent signa iræ, sic ira exterius erumpente, interius remanent quieti. Horum igitur ira non est occulta, sed manifesta. Ad hanc speciem iracundiæ maximè sunt dispositi, qui habent complexionem cholericam, quia flava bilis, seu cholera facile accenditur, sed propter velocitatem motus cito evaporat, & extinguitur. Ex hoc verò oritur, ut iracundi vocati soleant cholericus,



9 Amarulenti, atque acerbi sunt, qui non ita facile irascuntur, sed difficile placantur: & longo tempore retinent iram. Ratio est, quia ira eorum non exterius erumpit, sed ab ipsis fovetur in corde. Cum verò sumunt vindictam, voluptas de vindicta aufert tristitiam de contemptu, adeoque extinguit iram causatam à tali tristitia: at quandiu non sumunt vindictam, torquentur à tristitia de contemptu, adeoque perseverat ira. Horum ira solet esse occulta, ideoque cum nemo possit illos oratione placare, perseverant in ira, donec illam multo tempore concoquant. Tales homines sunt molesti tum sibi, tum amicis; sibi quidem, quia ira diuturna torquet illos; amicis autem, quia cum sibi sint graves, etiam amicis sunt molesti.

10 Inensi sunt, qui pro quibus non oportet, & magis, quam oportet, & longiore tempore, quam oportet, irascuntur, ac sine ultione non reconciliantur. Diuturnitas enim iræ fovetur à pertinaci proposito sumendi vindictam.

11 Addit Aristoteles, quod mansuetudini magis opponitur vitium peccans per excessum, quam peccans per defectum. Ratio est primo, quia illud vitium magis opponitur virtuti, quod est connaturalius, adeoque frequentius; sed homini est connaturalius peccare per excessum iræ, quam per defectum, ideoque plures homines sunt iracundi, quam nimis mansueti; ergo &c. Ratio est secundo, quia illud vitium magis opponitur virtuti, quod facit homines deteriores, minusque aptos ad convivendum, quam nimia mansuetudo; ergo &c.

12 Quod autem tum in superioribus etiam libris diximus, tum ex iis, quæ dicuntur, satis constat, quomodo, quibus, ob quæ, quanto tempore irascendum sit, quousque item aliquis progrediens, vel recte facturus sit, vel peccaturus, non est facile definire. Qui enim paululum, transgreditur, non vituperatur, siue ad nimium, siue ad parvum flexerit, imo interdum, & eos, qui deficiunt,

laudamus, mansuetosque appellamus; & eos, qui infesti sunt, tanquam ad imperandum idoneos, viriles nuncupamus consuevimus. Quantum igitur, & quomodo quilibet transgressus sit vituperandus, statui ratione non facile potest: in particularibus enim, & sensu iudicium est. Veruntamen illud satis perspicuum est, sicut medium habitum, quo efficitur, ut & quibus oportet, irascamur, & ob quæ, & quomodo oportet, & secundum cetera omnia huiusmodi, esse laudandum, ita excessum, & defectum, si parum quidem peccant, parum, si paulo amplius, magis, si multum vehementer esse vituperandos. Ex quo efficitur, ut medium habitum sectandum esse manifestum sit. Atque hac de habitibus, qui circa iram existunt, dicta sufficiant.

12 Quoad quartum: quia dictum est mansuetum irasci, prout oportet &c. potest peti, ut explicetur, quoniam modo, quibus, ex quibus causis, & quantum tempore sit irascendum, & qui nam sit modus, quem dum quis servat in ira, est laudabilis, dum prætergreditur, est vituperabilis? Respondet Aristoteles, quod difficile est hæc ratione determinare. Ex hoc vero oritur, ut qui parum recedit à medio per excessum, vel defectum, non soleat vituperari, imo sæpe laudetur. Aliquando enim eos, qui parum deficiunt, laudamus ut mansuetos; aliquando eos, qui parum excedunt, laudamus ut viriles, & aptos ad dominandum, eo quod soleant timeri. Hæc igitur ab unoquoque determinanda sunt per rationem particularem, quæ vocari potest sensus mentis, quia versatur circa particularia, sicut sensus corporis; oratione autem determinari non possunt. Hoc igitur solum est admittendum ut certum, mediocritatem irascendi pro quibus oportet, ut oportet &c. esse laudabilem, excessus, ac defectus esse vituperabiles, ac si parum distent à medio, esse parum vituperabiles, si multum distent à medio, esse multum vituperabiles, ac magis, aut minus, prout magis, aut minus distant à medio, quod solum est amplectendum. Et hæc de habitibus circa iram dicta sufficiant.

## De Affabilitate, &amp; virtutis oppositis.

Caput **VI.**

**A**T in congressionibus quoque, & convitiis, sermonumque, & negotiorum communitate, esse alii placidi, & obsequiosi videntur, qui omnia in gratiam laudant, nullaque in re adversantur, sed minime molestos existimant se esse oportere iis, quibuscum habent consuetudinem. Alii e contrario in omnibus adversantur, nullamque sibi habendam rationem putant, ne molesti sint, qui morosi, & litigiosi nuncupantur. Verum sicut hos utrosque habitus esse vituperabiles, ita medium esse laudabilem constat, quo videlicet efficitur, ut unusquisque, & quæ oportet, & sicut oportet, vel admittat, vel gravate ferat.

**2** Nomen tamen huic media nullum imposuitur est, sed amicitia maxime similis videtur. Talis enim est, qui habitu hoc medio est præditus, qualem modestum, ac probum amicum esse volumus, si id videlicet assumpserit, ut diligat: nam ab amicitia in eo differt, quod est sine affectu diligendi eos quibuscum versatur. Non enim quia vel amat, vel odit, suscipit singula, ut debet, sed quia est talis: quippe cum idem factus sit, tam apud notos, quam ignotos, tam apud familiares, quam eos, quibuscum nulla familiaritas intercesserit. Ubique tamen prout singulis convenit. Non enim perinde familiares, acque externos, aut studio prosequi, aut dolore afficere nos convenit.

**H**actenus Aristoteles egit de virtutibus, quæ ponunt modum passionibus: agit jam de virtutibus, quæ ponunt modum actionibus humanis. Et quia cum homo sit animal sociale, præcipuæ actiones humane sunt, per quas communicamus invicem in verbis, & factis, ideo agit de his. Quia rursus actiones possunt esse vel seriæ, vel ludicræ, & in iis præsertim debet considerari jucunditas, & veritas, ideo primo agit de virtute, quæ ponit in verbis, ac factis seriis debitum modum secundum jucunditatem: secundo de virtute, quæ ponit in iisdem debitum modum secundum veritatem: tertio denique de virtute, quæ ponit debitum modum in verbis, & factis ludicris, ac jocosis. Ut igitur explicet virtutem, quæ ponit debitum modum secundum

jucunditatem in verbis, & factis serijs, primo docet, quod in hoc possunt dari extrema, & medium; secundo explicat, in quo virtus media sit similis amicitie, in quo differat ab amicitia: tertio proponit sex proprietates talis virtutis: quarto demum agit de virtutis oppositis per excessum, ac defectum.

**1** Quoad primum: in mutuis congressibus, & colloquiis, & in mutua communicatione per verba, & facta, quidam sunt, qui existimantes se in omnibus debere afferre jucunditatem iis, cum quibus agunt, in nullo molestiam, laudant omnia, quæ ab aliis dicuntur, aut fiunt, improbant nihil, in nullo contradicunt: & hi, quia videntur iis, cum quibus agunt, blandiri, ut ipsis placeant, vocantur placidi, & blandi. Alii e converso sunt, qui nihil probant, in omnibus adversantur, & contradicunt, ac nihil cavent, ne sint aliis molesti, & hi vocantur morosi, ac contentiosi; sed utrique sunt vituperabiles, ut patet, & primi quidem peccant per excessum, quia nimis volunt esse jucundi, secundi per defectum, quia parum curant, ut sint jucundi; ergo solum medius habitus est laudabilis, per quem quis est jucundus, vel molestus, prout oportet, probans ea, quæ oportet probare, improbens quæ oportet improbare; ergo dantur tres habitus circa jucunditatem agendi in mutua communione per verba, & facta, duo quidem extremi, ac vitiosi per excessum, ac defectum, tertius laudabilis, & honestus, mediocriter se habens, qui proinde est virtus.

**2** Quoad secundum: hæc virtus licet nomine careat, potest vocari affabilitas, & est valde similis amicitie, licet verè non sit amicitia. Est similis amicitie, quia per istam virtutem ita agimus cum aliis, sicut exultimamus probum amicum agere debere cum amico. Sicut enim probus amicus debet esse amico jucundus, vel molestus, prout oportet, sic qui habet hanc



virtutem est molestus, ac jucundus iis, cum quibus agit, prout oportet. At deficit ab amicitia, quia amicitia includit dilectionem, affabilitas autem dilectionem non includit. Amicus enim ex amore, quo amicum prosequitur, est illi jucundus, vel molestus, prout oportet. At affabilis ita se habet, non ex amore, vel odio, sed ex habitu probandi, vel reprehendendi dicta, & facta aliorum, prout oportet; ideoque id facit, sive agat cum notis, sive cum ignotis, sive cum familiaribus, sive cum non familiaribus. Licet autem per hanc virtutem debeamus omnibus convivere delectabiliter, adhuc debemus habere rationem personarum. Non enim eodem pacto debemus convivere familiaribus, ac extraneis, sed servata debita proportionem.

2 In universum igitur dictum est in congressionibus hanc ut oportet, se esse gesturum. Spectans autem ad honestatem, & utilitatem id attendet, ut dolorem non afferat, vel collatificet, & obsequatur. Videtur enim circa voluptates, doloresque eos versari, qui in congressionibus existunt, in quibus si vel non honestum ipsi fuerit, vel damnosum etiam obsequi, id minime faciet, sed gravate se geret, potiusque esse molestus volet. Si item obsequium facienti, aut dedecus, atque id non parvum, aut damnum, adversario autem dolorem parvum allatura sit, non admittet, sed agre feret, ac repudiabit. Diverso autem modo cum iis, qui in dignitate constituti sunt, & privatis, cum magis item, & minus familiaribus, ceterisque diversi inter se generis hominibus congressiones faciet, singulisque id, quod decet, attribuet. Ac collatificare quidem per se eligit, carerebitque contristare. Sed evenientia tamen ipsa si majora fuerint, honestatem inquam & utilitatem consequetur, voluptatisque causa magna, qua postea subsequuntur, sit, parvum dolorem afferre non verebitur. Ac modus quidem talis est, nomenque non habet.

4 Qui autem obloquitur, si nulla alia de causa id facit, nisi ut inermis sit, placidus est, & obsequiosus, si ut emolumentum aliquod adipiscatur, atque id vel pecuniis, vel iis rebus, quae pecuniis comparantur, adulacor. At cum, qui, omnia moleste accipit, esse morosum,

& irigiosum jam diximus. Quia vero modicum caret nomine, inter sese extrema ipsa opponi videntur.

3 Quoad tertium: enumerat Aristoteles lex proprietates huius virtutis, per quas explicat, quo pacto debeamus nos gerere in mutua communione vitae. Prima est, ut congregiamur, prout oportet. Secunda est, ut intendentes honestatem, & utilitatem ejus, cum quo agimus, convenire ipsi molestiam non asserre, vel etiam eundem delectare: siquidem hac virtus versatur circa delectationes, & tristitias colloquiorum. Tertia proprietas est, ut in iis, in quibus inhonestum, & damnosum est jucunditatem asserre, eligamus potius asserre molestiam, ac tristitiam. Quarta proprietas est, ut non permittamus alterum nobis obsequi in iis, in quibus obsequi affert illi magnum dedecus, & damnum, & quorum contrarium affert nobis parvam tristitiam: si verò alius velit in his nobis obsequi, agere feramus, & repudiemus talia obsequia. Quinta est, ut diverso modo agamus cum illis, qui sunt in dignitatibus constituti, ac cum privatis, diverso modo cum magis, ac cum minus amicis, & universum habeamus rationem personarum, & cum singulis agamus ut decet. Sexta est: affabilis per se eligit delectari, ac fugit dolorem asserre, sed considerat etiam honestatem, atque utilitatem, quae ex delectatione, vel tristitia praesenti est consecutura. Si igitur ex parva tristitia, quam affert de praesenti, videat consecuturam magnam voluptatem de futuro, causa magne voluptatis non reformidabit asserre parvam tristitiam.

4 Quoad quartum: virtuti innominata, quae est mediocritas inter delectationes, & tristitias in communione vitae, opponuntur duo vitia, alterum per excessum, alterum per defectum. Qui peccat, eo quod excedat delectando, si id solum intendat, ut sit jucundus in convictu, ac nullum aliud quærat emolumentum, dicitur blun.

blandus, si verò querat aliquod emolumentum in pecuniis, vel in iis, quæ pecunia comparantur, dicitur adulator. Qui peccat per defectum, eo quod sit in omnibus molestus, dicitur morosus, & contentiosus. Quia verò vitia extrema habent nomen, virtus media est innominata, ideo vitia extrema videntur solum opponi inter se, non autem virtuti, quæ est media.

De Veritate, & vitiis oppositis.  
Caput VII.

**C**irca eadem ferè etiam arrogantia mediocritas versatur, quæ quidem etiam ipsa nomen non habet. Non abs re autem eripit, ut de his quoque differamus. Nam & singula pertrahendo melius, quæ ad mores spectant, percipere poterimus, & virtutes esse mediocritates, tunc domum credemus, ubi in omnibus id ita se habere perspexerimus. In convivendo igitur qui cum voluptate, & dolore congressiones faciunt, disti jam sunt. Nunc de veracibus, & mentientibus, atque id tam verbis, quam actionibus, & sitione dicendum est.

2 Arrogans quidem est is, qui illustria quædam, vel quæ non habet, vel majora, quam habeat, fingit, ac sibi vendicat. Dissimulatur contra, qui quæ sibi insunt, vel negat, vel diminuit. At medius cum sit ipse ille, qui est, & tam vita, quam verbis verax, ea ipsa planè, quæ sibi insunt, neque majora, neque minora esse confitetur.

3 Atque horum unumquodque potest, & alienius, & nullius rei causa fieri. Qualis autem unusquisque est, talia etiam, nisi alienius rei causa faciat, & agit, & dicit, necnon ita vitam quoque suam omnem instituit. Ac per se quidem mendacium pravius est, vituperatione dignum, verum honestum, & laudabile. Idcirco fit, ut verax ipse, qui est medius, laudem mereatur, mentientes autem vituperio afficiendi sint, utrique illi quidem, sed magis tamen arrogans.

**V**T habeamus perfectiorem scientiam de rebus moralibus, & ut magis certificemur de hoc, quod omnes virtutes sunt quædam mediocritates, utile est, ut in quantum possumus, descendamus ad agendum in particulari de singulis virtutibus, ac vitiis; sed circa eandem commu-

nionem vitæ per verba, & facta seria, circa quam versatur affabilitas contraria morositati, versatur etiam quædam alia virtus contraria jactantia; ergo utile est, ut cum egerimus de affabilitate, agamus etiam de hac alia virtute, ac tum de iis, qui in verbis, & factis tenent medium veritatis, ac sunt veraces, tum de iis, qui à medio veritatis recedunt per excessum, ac defectum, ac sunt mendaces. Primo ergo probandum est, quod circa veritatem versantur tres habitus, duo extremi per excessum, ac defectum, ac tertius medius: secundo agendum est de veritate, quæ est habitus medius, & laudabilis: tertio agendum de jactantia, quæ est habitus recedens à veritate per excessum: quarto denum agendum est de dissimulatione, quæ est habitus recedens à veritate per defectum.

2 Quoad primum: quod circa veritatem versentur tres dicti habitus, patet. Aliqui enim, qui dicuntur jactatores, fingunt sibi inesse quæ non insunt, & ea quæ insunt esse multo majora, quam sint: ex. gr. fingunt se esse nobiles, sapientes, ac divites, cum non sint, vel esse sapientiores, ditiores, ac nobiliores, quam sint. Aliqui è converso, qui dicuntur dissimulatores, negant sibi inesse ea, quæ insunt, vel dicunt illa esse minora, quam sint: ex. gr. cum sint sapientes, ac divites, negant se esse tales, vel dicunt se esse minus sapientes, ac minus divites, quam verè sint. Alii denum, qui dicuntur veraces, verbis, ac factis ostendunt se esse tales, quales sunt, neque augentes, neque diminuents, sed jactatores recedunt à veritate per excessum, dissimulatores per defectum, & utriusque mentiuntur, ac proinde sunt vituperabiles, cum mendacium sit per se malum, ac vituperabile; ergo circa veritatem dantur tres habitus, duo extremi; ac vituperabiles recedentes à veritate per excessum, ac defectum, tertius medius, neque excedens, neque deficiens à veritate, ideoque laudabilis.



3 Addit Aristoteles, quod dupliciter potest quis dicere de se maiora, vel minora, quam sint, vel qualia sunt: primo propter hoc ipsum, quia nimirum delectatur res suas augere, vel imminuere, vel neque augere, neque imminuere; secundo gratia alterius, ut cum quis ex timore negat se esse talem, qualis est. Iactator igitur est, qui inclinatur ad dicendum de se maiora, quia delectatur hoc ipso. Dissimulatur est, qui inclinatur ad dicendum minora, quia delectatur hoc ipso. Verax est, qui inclinatur ad dicendum de se neque maiora, neque minora, quia delectatur veritate, ideoque hi ex habitu solent ita operari, sicut sunt dispositi, licet aliquando aliter operentur gratia alterius boni, ut cum vir aliquando verax mentitur ex timore.

4 Sed de utrisque his jam dicamus, ac prius de veraci. Non enim de eo intelligi volumus, qui in passionibus verum dicit, atque iis, quæ ad iniustitiam, vel iustitiam spectant, id enim est alterius virtutis, sed de eo, qui licet nihil huiusmodi inter se, & vita. Et verbis propterea verum dicit, quia talis ex habitu est: qui sane, cum sit huiusmodi, merito esse probus videtur. Qui enim veritatis est studiosus, & ubi nihil refert, verum dicit, multo magis ubi referret, id faciet. Vix enim turpe est mendacium, cavebit profecto, quod ver se etiam evitabat. Talis autem est laudabilis, licet magis ad id declinet, quod vero minus est. Nam quia invidiosa sunt nimia excellentia, id esse moderatius videtur, atque aptius.

5 Qui autem maiora, quam habeat, fingit, si id, nullius rei causa facit, pravo quidem similis est, alioqui enim minime gauderet mendacio, vanus tamen potius videtur, quam malus. Si in alicuius causa, aut gloria, & honoris, atque is non admodum est vituperabilis, sicut arrogans; aut argenti, eorumque, quæ ad argentum pertinent, qui deformior est. At arrogans non in potestate, sed in electione consistit. Ex habitu enim, & quia est talis, arrogans est, quemadmodum etiam mendax, alter est, qui mendacio ipso gaudet, alter qui vel gloriam, vel lucrum appetit. Qui igitur gloriæ causa arroganter se gerant, eiusmodi res simulant, ob quas laudari, fidelesque predicari homines consueverunt: qui lucri, eas quarum pretium ubi oblectantur, quaque etiam si non

ad sine, latere facile possunt, ut medicum esse, aut vatem, aut sapientem. Atque ideo plerique huiusmodi res sibi fingunt, atque arrogantes, quisque cum in istis ea sint, quæ diximus.

6 At dissimulatores, minus, quam sit dicentes, moribus esse elegantiores videntur. Apparet enim eos non quævis gratia id facere, sed ut evitent importunitatem, ac fastidium. Atque hi quoque maxime illustria, & clara solent recusare, quemadmodum etiam Socrates faciebat. Qui autem parva, & manifesta dissimulant, versute delicati dicuntur. Et contemnendi sunt. Adde, quod hæc arrogantia interdum videtur, ut Lacedæmoniorum vestitus. Nam tam excessus, quam nimis defectus ad arrogantiam spectat. Qui vero moderate dissimulatione utuntur, ea quoque dissimulant, quæ non nimis sunt aperta, atque ante oculos posita, elegantes videntur. Ac veraci quidem arrogans magis opponitur: peior enim est.

4 Quoad secundum non loquimur hic de eo, qui est verax in iis, quæ spectant ad iustitiam, puta in stipulationibus, in dicendo testimonio &c. nam hæc veritas spectat ad aliam virtutem, hoc est ad iustitiam, de qua agitur lib. 5. sed agimus de illo, qui est verax, ex eo quod habet habitum ostendendi se talem, qualis est, tum verbis, tum factis, ac vita, etiam cum nihil refert, eo quod nulla ipsi, vel alteri utilitas, nullum damnum eveniret, quovis modo se haberet. Hic igitur videtur vir bonus, & æquus. Cum enim ex amore veritatis vera dicat, etiam cum nihil refert, multo magis vera dicet, cum refert. Si enim mendacium fugit per se, multo magis ipsum fugiet, cum est specialiter turpe, puta quia est perniciosum. Verax igitur, cum sit laudabilis, quando difficile est attingere medium veritatis, magis declinat ad dicendum de se minora, quam sint, quam ad dicendum maiora. Hoc enim videtur prudentiæ conformius, quia qui augeat sua, sunt aliis molestiores, quam qui imminuunt.

5 Quoad tertium: iactator peccat contra veracitatem per excessum, ac fingit de se maiora, quam verè ipsi insint. Hic si nullus

nullius alterius gratia se jactat, sed solum quia delectatur tali jactatione, licet, sit similis pravo, cum delectetur mendacio, adhuc magis videtur vanus, quam malus. Si se jactat, non solum quia delectatur tali jactatione, sed propter gloriam, & honorem, non est multum vituperabilis, quia gloria, & honor, cum sint præmium virtutis, & honestatis, habent quamdam assimilitatem cum honestate, & virtute. Si verò se jactat gratia luendi pecuniam, vel ea, quæ pecunia comparantur, est multo deformior, ac vituperabilior. Dicitur autem quis jactator, non ex eo, quod possit se jactare, sed ex eo, quod habeat habitum electivum jactationis, vel quia gaudeat ipsa jactatione, ac mendacio, quo de se dicit majora, quam sunt, vel propter gloriam, vel propter lucrum. Qui igitur se jactant propter gloriam, ea simulant, pro quibus homines laudantur, ac beati dicuntur: ex. gr. simulant se esse nobiles, divites, bonos &c. Qui verò se jactant propter lucrum, ea de se simulant, ex quibus possint pecunias comparate, præsertim si hæc talia sint, ut si careant ipsis, non possint de mendacio convinci: ex. gr. fingunt se esse medicos, ac scire medicamenta quædam arcana ad depellendos morbos efficacissima, se esse astrologos, & habere artem divinandi.

6 Quoad quartum: dissimulatores & converso peccant contra veracitatem per defectum, ac sua extenuant, ac dictis, & factis ostendunt se minores, quam sunt, ideoque sunt aliis gratiosiores, cum non videantur sua extenuare lucri gratia, sed ut fugiant fastum. Præcipuè verò sunt gratiosi, si negent de se præclara, ut Socrates faciebat, qui negabat se esse sapientem; qui vero negant de se etiam parva, & manifesta, hi videntur versuti, ideoque sunt contemnendi, imo videntur per hoc ipsum declinare in vitium oppositum, hoc est in quamdam jactantiam. Cum enim ad jactantiam spectent omnia ea, per quæ homines volunt apparere majores, quam sunt,

& aliqui velint apparere majores, quam sint, nimis sua extollendo, alii nimis sua extenuando, ideo per hoc, quod quis nimis sua extenuet, potest esse jactator. Ad jactantiam igitur spectare videtur vestitus Lacædæmoniorum despectior, quam deceret eorum statum. Videbantur enim eo vestitu uti, ut ostenderet quemdam contemptum rerum humanarum. Hi igitur, qui nimis extenuant, sunt aliis odiosi, sicut jactatores, qui moderate extenuant, nec negant, quæ manifesta sunt, omnibus sunt gratiosi. Concludit Aristoteles, quod veracitati magis opponitur jactantia, quam dissimulatio. Ratio est, quia illud vitium magis opponitur virtuti, quod est peius, & ad quod homines magis inclinant; sed jactantia est peior dissimulatione, & homines magis inclinat ad jactantiam, quam ad dissimulationem, ergo &c.

### De Eutrapelia, & vitiis oppositis. Caput VIII.

1 *Cum autem in vita requies etiam quadam sit, in qua homines joco utantur, videtur etiam hic esse congressio quadam moderata, & dicendi ea, quæ oportet, & ut oportet, & audiendi. Differentia quoque in eo erit, ut & inter tales quosdam dicamus, & tales audiamus.*

2 *Circa quæ excessum etiam esse modum, & defectum perspicuum est. Qui igitur ridiculis excedunt, seurre esse, atque importuni videntur, qui ridicula penitus affectant, adeo ut studeant potius risum movere, quam honeste loqui, doloreque eum non afficere, quem cavillantur. Qui autem neque ipsi quicquam ridiculi dicunt, neque alios dicentes æquo animo patiuntur, rustici, & duri sunt. At qui apte, ac moderate jocantur, faceti, ac versutiles dicuntur, quasi ad versionem apti. Morum enim huiusmodi esse videntur motus, atque ut corpora, ita etiam mores ex morionibus judicantur. Quoniam vero ridiculum admodum redundat, & plerique sunt, qui joci delectantur, & cavillis magis, quam deceat, effectum est, ut seurre quasi elegantes faceti nuncupentur, quos tamen differre ab elegantibus, ac non parum quidem, ex his, quæ diximus, manifestum est.*

3 *Hinc autem modo habitui congruit etiam verba.*



urbanitas; seu dexteritas, Urbani vero est, ac dexteri hominis talia dicere, & audire, qualia probo, atque ingenio conveniunt. Quædam enim sunt, quæ & joco dicere, & audire talem hominem decet, & ingenui hominis jocus à servilis, & item eruditi ab ineruditi joco distat. Id quod ex comediis veteribus, & novis licet unicuique perspicere. Illis enim verborum obscœnitas, his obscœnitatis suspitio tantum risum faciebat.

**A**git demum Aristoteles de virtutesque ponit medium in verbis, & factis ludicris, ac primo probat, quod in jocando potest dari tum virtus consistens in medio, tum extrema vitiosa: secundo explicat medium, & extrema: tertio magis declarat proprietates virtutis mediæ, & vitiorum extremorum.

1 Quoad primum: Aristoteles sic probat dari virtutem circa jocos. Circa omnia necessaria, & utilia ad vitam humanam, in quibus possumus, vel nos habere ut oportet, vel excedere, vel deficere, debet dari virtus media inter extrema vitiosa; sed in vita humana necessaria est quedam requies per quam homines seriis defessi se recreent, & hæc recreatio præcipue obtinetur per jocos; possumus autem circa jocos, vel mediocriter nos habere, & ut oportet, vel excedere, vel deficere; ergo debet dari aliqua virtus ponens debitum modum in jocis. Quia tamen possumus excedere, & deficere, tum in dicendis iocis, tum in audiendis, ac diversus est modus excedendi, ac deficiendi in jocis audiendis, ac dicendis: Princeps enim si dicat aliquos jocos, peccat contra decorum, si audiat, non peccat contra decorum, neque contra aliam virtutem; ideo hæc virtus debet ponere debitum modum in iocis dicendis, & audiendis.

2 Quoad secundum: circa ridicula possumus excedere, deficere, vel mediocriter nos habere. Qui excedunt, sunt scurræ, & importuni. Hi enim volunt omnino movere ad risum, & ut ad risum moveant, etiam minus honestè loquuntur, & dolore

afficiunt eos, in quos scommata jaciunt: qui deficiunt, ita ut neque ipsi dicant jocos, neque patiantur alios jocos dicentes, sunt agrestes, ac duri: qui verò in jocis mediocriter, ac moderatè se habent, vocatur Eutrapeli, quia nimirum habent habitum, per quem possunt se flectere, & inclinare ad jocandum rectè, & prout oportet. Sicut verò ex eo, quod quis concinnè se moveat, dignoscitur, quod habet corpus eutrapelum, hoc est habile ad bene se flectendum, sic ex eo, quod quis jocetur concinne, & prout oportet, dignoscitur habere animum eutrapelum, hoc est habitum ad jocandum concinnè, & prout oportet. Licet eutrapeli, sive urbani sint, qui jocantur ut oportet, adhuc quia solet in jocis excedi, & plerique gaudent ludicris plus quam oportet, ideo etiam scurræ à multis vocantur eutrapeli, & faceti, cum tamen inter eutrapelos, & scurras intercedat differentia jam explicata, quod nimirum eutrapeli mediocriter se habent, scurræ excedunt.

3 Quoad tertium: magis explicat Aristoteles naturam, & proprietates eutrapeliæ, & extremorum vitiorum. Primo eutrapelia videtur habere annexam quandam dexteritatem, & comitatem. Dexter enim est, qui ea dicit, & audit, quæ decent virum modestum, & liberalem, quæ verò non decent, neque dicit, neque vult audire. Porro quædam sunt jocosa, quæ decet talem hominem dicere, vel audire: alia è converso sunt, quæ non decent, ideoque est quædam differentia inter jocos, siquidem aliqui joci sunt liberales, & eruditi, alii sunt illiberales, ac plane serviles. Potest explicari differentia inter jocos liberales, & serviles, per differentiam, quæ intercedit inter jocos, quibus utebatur comœdia antiqua, & inter jocos, quibus utitur nova. Comœdia antiqua erat nimis libera, & obscœna in jocando. Carpebant enim aperte mores singularium personarum, ideoque modus ille jocandi, quia erat servilis, ac il-

libe-

liberalis, coercitus est lege. At nova comœdia modestior est in jocando. Carpit enim solos mores, ideoque joci, quibus vitur, videntur liberales. Joci verò per hoc, quod sint modesti, vel immodesti, valde differunt in ratione honesti, vel inhonesti.

4. Hæc autem in bonestate non parvam habent differentiam. Virum igitur ea re definiendus est apertus cavillator, quod ea dicit, quæ ingenuum hominem decet, an quod molestia non afficiat audientem, aut etiam oblectetur?

5. An hoc quoque nullam certam definitionem admittit? Aliud enim alii, & odiosum, & jucundum esse consuevit: quocirca talia etiam audiet. Nam quæ quisque audire patitur, eadem quoque facere videtur. Sed non omnia faciet: cavillum enim convitiium quoddam est. Legum latrores autem, cum nonnulla convicia prohibeant, debebant fortasse cavilla etiam uetare. Elegans igitur, & ingenuus quasi sibi ipse lex sit, ita se geret. Ac talis quidem medius est, sive urbanus, & dexter, sive facetus appellandus sit.

6. Scurra autem cum superetur ridiculis, neque sibi, neque aliis parcat, modo risum moveat, eaque dicit, quorum nihil elegans diceret, nonnulla autem ne audiret quidem.

7. Ac rusticus est ad hujusmodi consuetudines ineptus. Cum enim nihil ipse conferat, omnia agre accipit. Ac requies sunt, & jocus in vita esse necessaria videntur.

8. Tres igitur hæc, quas diximus mediocritates, in vita sunt, quæ in verborum omnes, actionumque quarundam communitate versantur, in quibus illud interest, quod una circa veritatem, reliqua circa jucunditatem consistunt. Ex his vero, quæ circa voluptatem sunt, altera in jociis, altera in reliquis vitæ congressionibus locum habet.

4. Ex eo, quod eutrapelus debeat dicere quæ decent hominem liberum, & ingenuum, & debeat non contristare, imo potius delectare eum, qui jocos audit, oritur quæstio, an eutrapelus potius debeat respicere ad hoc, ut dicat quæ decent hominem liberum, & ingenuum, an ad hoc, ut non contristet eum, qui audit?

5. Ad hanc quæstionem videtur Aristoteles respondere, quod virtus potius debet respicere ad id, quod est magis certum, ac

definitum, quam ad id, quod est minus definitum, ac minus certum; sed quod ea, quæ dicuntur, deceant hominem liberum, & ingenuum, est aliquid definitum, ac certum; quod delectatione, vel molestia afficiant audientem, est aliquid indefinitum, & incertum, quippe cum quæ uni sunt jucunda, alteri sint molesta; ergo eutrapelus potius debet respicere, ut dicat quæ decent virum probum, quam ut non contristet audientem. Regula igitur est, ut vir probus non dicat quæ ipse non libenter audit: & quia ipse non libenter audit omnes jocos, nec omnes dicet. Quidam porro joci sunt cum convicio. Oporteret autem, ut sicut legumlatores prohibent quædam convicia, sic prohiberent etiam quosdam jocos conjunctos cum convicio. At licet tales joci contumeliosi non sint lege prohibiti, adhuc vir probus debet esse lex sibi ipsi, & sicut ipse non libenter audit in se dici jocos cum convicio, sic nec ipse dicet tales jocos in alium. Ex his pater, qualis sit eutrapelus, qui est medius inter scurræ, & agrestem, sive vocetur dexter, sive urbanus, & comis.

6. Scurræ, qui peccant per excessum, causâ movendi ad risum, nec sibi, nec aliis parcunt, atque ea dicunt, quæ non diceret vir urbanus, & elegans, immo aliquando ne audiret quidem.

7. Ex opposito rusticus, atque agrestis, qui peccat per defectum, est omnino inutilis ad congressus, qui sunt gratia recreandi animum defectum feris. Nam & ipse nihil asserit salis, & æquè fert quæ falsæ, ac faciet ab aliis dicantur: & quia requies, ac joci sunt ad vitam necessarii, ut explicatum est, peccat, & est reprehendendus.

8. Concludit Aristoteles epilogando dicta tribus his postremis capitibus. Dictum est enim dari tres virtutes versantes circa communionem vitæ per verba, & facta, quarum una versatur circa veritatem, alia duæ circa delectationem. Ex duabus quæ



quæ versantur circa delectationem, altera versatur circa jocosa, altera circa seria.

### De Verecundia. Caput IX. & ultimum.

**I** DE verecundia autem quasi de virtute aliquid dicendum non est: \* affectus enim magis esse, quam habitus videtur, quippe quæ timor quidam infamia esse definitur, existatque non secus, ac timor, qui circa res terribiles accidit. Rubescunt siquidem, qui pudore afficiuntur, qui mortem timent, patient, ut corporalia utraque esse videantur: id quod affectionis magis, quam habitus est.

3 At non omni ætati affectus hic convenit, sed iuuenili tantum. Nam qui ea sunt ætati, oportere esse verecundos existimamus, propterea quod cum ex perturbatione vivant, ob idque in multis peccent, à verecundia peccare prohibentur. Ac iuvenes quidem, qui verecundi sunt, laudamus, seniores, quod sit pudibundus, laudauerit nemo. Nihil enim cum quicquam agere debere censemus, in quo pudor consistat. Nam pudor viri esse nullo pacto potest, cum ob malas res exoritur. Neque enim agenda res eiusmodi sunt.

4 Quod si alia sunt re vera turpia, alia opinione, nihil refert. Neutra enim agi debent. Quare minime est erubescendum. Præui namque hominis est esse eiusmodi, ut turpe aliquid agat.

5 Ita vero esse affectum, ut sit turpe quid degeris, erubescas, ac propterea probum te esse existimare, absurdum planè est. Nam ex his, quæ spontè agimus, verecundia existit: probus autem vir sponte nunquam male agit. Quocirca verecundia ex conditione probata res est. Si enim ageret, erubesceret. At hoc circa virtutes minime contingit.

6 Si vero impudentia malum est, & cum quis turpia agere non verecundatur, nihilo magis bonum est existimandum, cum quis turpia agendo erubescit.

7 Sed neque continentia virtus est, sed quoddam aliud mistum, de qua postea pertractabimus. Nunc de iustitia dicamus.

**I** Via posset aliquis putare, quod in tractatu de virtutibus versantibus circa passiones, esset etiam agendum de verecundia, & continentia, Aristoteles reiiciens hunc errorem, docet de his non esse

agendum, tanquam de virtutibus, quia vere non sunt virtutes. Primò igitur probat verecundiam non esse virtutem ex genere verecundia: secundò idem probat ex subiecto verecundia: tertio proponit, ac soluit tres objectiones contra dicta: quartò demum infert ex proportionali ratione neque continentiam esse virtutem, & concludit librum quartum.

2 Quoad primum: quod verecundia non sit virtus, sic probatur ex genere virtutis. Virtus non est sub genere passionis, sed habitus; sed verecundia potius est sub genere passionis, quam habitus; ergo, &c. Probatur minor dupliciter, primo ex definitione verecundia. Verecundia definitur timor confusionis; sed timor non est habitus, sed passio; ergo &c. Secundò probatur ex effectu verecundia. Passiones, cum sint motus appetitus sensitiui, sunt cum aliqua immutatione corporali; sed tam verecundia, quam timor sunt cum aliqua immutatione organi corporalis: sicut enim qui timent, pallescunt, sic qui verecundantur, erubescunt; ergo sicut timor, sic etiam verecundia est passio.

3 Quoad secundum: ex subiecto verecundia sic probatur, quod verecundia non sit virtus. Virtus decet homines cuiuscunque ætatis, ac præsertim maximè probos, sed affectus verecundia decet solos iuvenes, senes autem, & viros probos non decet; ergo &c. Probatur minor, & primo, quod oporteat iuvenes esse verecundos: timor confusionis maximè convenit ætati, in qua homo, quia habet passiones vehementes, ac sæpè peccat, indiget hoc affectu, ut ab eo frænctur, ne semper in pejus ruat; sed tales sunt iuvenes; ergo iuvenes debent esse verecundi. Confirmatur, quia verecundia convenit illis, qui laudantur ex verecundia; sed iuvenes laudantur ex verecundia; ergo &c. Quod verecundia non deceat senem, probatur ex oppositis rationibus: nam senes nec laudantur ut verecundi, nec verecundia decet

eos, qui cum nihil debeant agere, de quo verecundentur, non indigent hoc affectu, à quo frangentur à pravis agentibus, sed senes nihil debent agere, ex quo verecundentur; ergo &c. Hinc etiam sequitur, quod vir probus non debet esse verecundus. Cur enim timeat confusionem, qui est omnino alienus ab agentibus his, ex quibus confundatur?

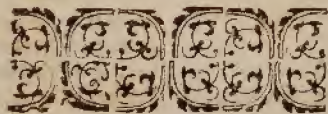
4 Quoad tertium: proponit Aristoteles, ac solvit tria, quæ possunt opponi ad probandum, quod verecundia deceat etiam virum probum. Primum est: quædam sunt turpia ex natura rei, quædam solum ex opinione hominum: ex. gr. *comedere in via* est turpe, non quidem ex natura rei, sed ex opinione hominum; sed vir probus, licet non debeat perpetrare turpia ex natura rei, adhuc potest perpetrare aliquid turpe ex opinione hominum, ex. gr. potest comedere incedens per viam publicam; ergo deceat illum verecundia, per quam timeat confusionem ex turpibus secundum opinionem. Respondet Aristoteles, quod vir probus neque etiam debet perpetrare turpia ex opinione, ideoque vir probus, ut probus, neque potest de his verecundari.

5 Secundo potest opponi, quod vir probus est, qui ita se habet, ut si turpe quid egerit, verecundetur; ergo potest quis simul esse probus, & verecundus. Respondet Aristoteles, quod probus ut probus voluntarie nihil turpe agit, sed verecundia est solum de turpibus, quæ quis sponte facit: ergo probus ut probus de nullo ve-

recundatur; ergo ad probum non spectat verecundari de turpibus, atque erubescendis, sed potius spectat nihil agere turpe, vel erubescendum. Quod si quis adhuc urgeat, quod si vir probus faceret turpe, verecundaretur, ex hoc ipso sequitur, quod verecundia non sit virtus. Nam actus virtutis absolute convenit viro probi; sed actus verecundia non convenit absolute; ergo &c.

6 Tertio posset opponi, quia non verecundari facientem turpe, est primum; ergo verecundari est virtuosum, Respondet Aristoteles negando consequentiam. Licet enim non verecundari sit primum, adhuc verecundari non est absolute, & simpliciter bonum, prout requiritur ad actum virtutis, sed solum est minus malum. Ratio est, quia quod supponit hominem prava agere, non est simpliciter bonum; sed hoc, quod est verecundari supponit hominem facere turpia, ex quibus debeat verecundari; ergo non est simpliciter, & absolute bonum, sed solum est minus malum. Licet enim malum sit facere turpia tum cum verecundia, tum sine verecundia, adhuc pejus est facere turpia sine verecundia.

7 Quoad quartum: sicut verecundia non est simpliciter virtus, sic continentia non est simpliciter virtus. Quia tamen de continentia agendum est infra lib. 7. nihil hic addendum, sed transferendus est sermo ad tractatum de iustitia. Et per hæc Aristoteles concludit librum quartum.





# ARISTOTELIS

## ETHICORVM

### LIBER QVINTVS.

#### SYNOPSIS LIBRI.

**I**OSTQVAM Aristoteles lib. 3. & 4. egit de virtutibus, ac vitiis, quæ principaliter versantur circa passiones, lib. 5. agit de iustitia, & iniustitia, quæ principaliter versantur circa actiones. Cap. igitur primo, præmissa brevi præmio, explicat, quid sit iustitia, quid iniustitia, quo pacto iustitia dividatur in legalem, & particularem, sive æqualem, atque agit de iustitia legali: cap. 2. agit de iustitia particulari, ac de ejus divisione in distributivam, ac commutativam: cap. 3. agit de jure, quod intendit iustitia distributiva, & ostendit, quod tale jus consistit in quadam proportionalitate geometrica: cap. 4. agit de iustitia commutativa, & de ejus differentia à distributiva, & ostendit, quod jus ab ipsa intentum consistit in quadam proportionem arithmetica: cap. 5. examinat, quo pacto justum consistat in talione, & explicat, quo pacto res, quæ commutantur, redigantur ad æqualitatem per pecuniam, tanquam per communem mensuram substitutam loco indigentiae, & quo pacto iustitia sit mediocritas: cap. 6. agit de justo simpliciter, hoc est politico, seu civili, ac de justo secundum quid, hoc est paterno, & æconomico: cap. 7. agit de divisione justitiae in naturalem, & legitimam, seu positivam: cap. 8. probat, quod ad hoc, ut quis sit simpliciter justus, vel injustus,

debet facere justa, vel injusta voluntariè, & ex plena deliberatione: cap. 9. proponit tres questiones, prima an possit injuria fieri volenti? secunda an in distributionibus injustus sit qui inæqualiter distribuit, an qui sibi plus accipit? tertia an possit quis facere injuriam sibi ipsi? ac solutis duabus primis questionibus, differt solutionem tertiæ in caput ultimum hujus libri: cap. 10. agit de epicheja, sive æquitate: cap. 11. & ultimo examinat questiones, an possit quis inferre injuriam propriam, vel metaphoricam sibi ipsi, & utrum pejus sit injuriam facere, an pati, & concludit librum quintum.

Quid sit iustitia, & iniustitia, & de divisione justitiæ in legalem, & particularem. Caput. I. Articulus Primus.

**I**DE iustitia, & iniustitia considerandum est, circa quales actiones versantur, qualis item sit mediocritas iustitiæ, & ejus etiam quorum sit medium.

2 Hæc autem consideratio eandem docendi viam progrediatur, qua usi in superioribus etiam fuimus.

3 Videmus igitur omnes ejusmodi habitum appellare justitiam solere, ex quo ad agendas res justas homines idonei efficiuntur, ex quo item juste agunt, voluntque justa: iniustitiam quoque simili modo, ex quo injuste agunt, & volunt injusta. 4 Idcirco etiam à nobis, ut in figurâ hæc statuuntur.

1 Neque enim in scientijs, & facultatibus, & in habitibus idem est modus. Nam facultas, & scientia eadem cum sit, esse contrariorum videtur. Habitus autem contrarius contrariorum esse nullo modo potest, verbi causa, ex sanitate contraria minime aguntur, sed salubria tantummodo, quippe cum sanè quempiam incedere dicamus, cum ita incedit, ut sanus.

6 Sapè quidem contrarius habitus ex contrario, sapè item idem habitus ex subiectis sibi rebus agnoscitur. Nam & si bona corporis habitudo fuerit nota, mala quoque habitudo innotescet, & ex benè habitis corporibus bona habitudo, & ex bona habitudine vicissim corpora ipsa, qua benè affecta sunt, fiunt manifesta. Si enim bona habitudo carnis densitas est, necesse est, ut & mala habitudo raritas sit, & quod bona habitudine est affectum, spissitudinem in carne efficiat.

7 Sequitur autem plerumque, ut si unum multis modis dicitur, alterum quoque dicatur, ut si ius, etiam injuria.

1 **A**cturus Aristoteles de iustitia, præmittit proægium, in quo proponit quænam sint præcipuè explicanda circa iustitiam, & quo pacto de ipsa sit agendum?

Docet ergo primo tria præcipuè esse explicanda circa iustitiam; & iniustitiam. Primum est, circa quales actiones versentur? secundum, qualis mediocritas sit iustitia? tertium quorum mediàm sit iustum, quod intenditur à iustitia?

2 Docet secundò, quòd de iustitia agendum est eodem modo, quo actum est de cæteris virtutibus, hoc est non omninò subtiliter, & exactè, sed prout postulat materia moralis, ut dictum est lib. 1. cap. 3. His præmissis, descendit Aristoteles ad agendum de iustitia, & iniustitia: & quia cum agitur de aliqua re, debet primo explicari, quid intelligatur nomine talis rei, ideo primo proponit, quid nomine iustitiæ intelligatur.

3 Nomine iustitiæ communiter homines intelligunt habitum, per quem habens disponitur ad iusta gerenda, & per quem iusta agit, ac vult iusta: nomine verò iniustitiæ intelligunt habitum, per quem habens disponitur ad agenda iniusta, & iniusta agit, ac vult.

4 Ex his rudibus, & popularibus descriptionibus iustitiæ, & iniustitiæ, quas etiam nos debemus recipere, potest primo inferri tria ad iustitiam requiri. Primum est, ut sit habitus inclinans ad facienda opera iusta. Secundum est, ut non solum inclinet, sed etiam faciat, ut homo prodeat in opera iusta. Tertium est, ut non quomodoque homo prodeat in opera iusta, sed ut prodeat in illa, plena, & vniuersali voluntate, per quam efficaciter velit iusta agere. Qui igitur licet inclinetur ad iusta agenda, non agit iusta; vel licet iusta agat, non habet vniuersalem voluntatem iusta agendi, adhuc non est perfectè iustus.

5 Secundo potest inferri quædam differentia, quæ intercedit inter scientias, & potentias humanas ex vna parte, & habitus, quibus homo benè, vel malè se habet, ex altera. Scientiæ, & potentiæ eadem sunt contrariorum; ex. gr. scientia boni est etiam scientia mali; potentia visiva albi est etiam visiva nigri. E conuerso habitus quibus benè, vel malè nos habemus, non sunt contrariorum; sed vnus ex contrarijs habitibus est vnus contrarii, alius est alterius contrarii. ex. gr. sanitas est habitus faciendi operationes sanas, non autem infirmas; & conuerso habitus aegritudinis est habitus faciendi operationes infirmas, non autem sanas. Proportionaliter igitur iustitia est habitus faciendi, & volendi iusta, non autem iniusta: iniustitia est habitus faciendi, & volendi iniusta, non autem iusta.

6 Inferitur tertio, quod cum habitus, quibus possumus benè, vel malè nos habere, non sint contrariorum, sunt contrarii: Porro habitus habens contrarium potest cognosci vel ex contrario, vel ex objecto, seu rebus subiectis: ex. gr. quia bona, & mala corporis habitudo sunt habitus contrarii, si notum sit, quid sit bona habitudo, poterit innotescere, quid sit mala habitudo, adeoque bona habitudo potest cognosci ex suo contrario. Potest etiam ex rebus



bus causantibus bonam habitudinem, si supponantur notæ, innotescere, quid sit bona habitudo, & ex bona habitudine, si supponatur notæ, innotescere, quæ sint res causantes bonam habitudinem. Si enim sit notum, quod bona habitudo sit densitas carnis, sequitur, quod mala habitudo sit raritas carnis, & quod effectiua densitatis in carne, sint effectiua bonæ habitudinis. In casu igitur nostro potest explicari, quid sit habitus iustitiæ, tum ex iniustitia, quæ est contraria iustitiæ, tum ex actionibus iustis, quæ sunt obiectum iustitiæ, & causant in nobis habitum iustitiæ: siquidem habitus causantur ab actibus.

7 Inferitur quarto, quod plerumque contraria ita se habent, ut si unum dicitur multis modis, etiam alterum dicatur multis modis: ex. gr. si iustum dicitur multipliciter, etiam iniustum dicitur multipliciter.

8 Iustitia autem, & iniustitia dici pluribus modis videtur: sed quia proxima ipsarum cognominatio est, later, nec sicut in iis, quæ procul distant, magis apparet. Magna enim in forma differentia est. Ut clavem a quovocæ dici manifestum est, & eam, quæ collo animalium subjacet, & eam, quæ fores clauduntur.

9 Sed sumamus quot modis iniustus dicatur. Videtur igitur iniustus is esse, qui & illegitimus, & pluri usurpator, & iniquus est. Quare iustum quoque esse, & legitimum, & æquum patet. Ius ergo etiam ipsum legitimum, & æquum erit: iniuria contrariilegitima, & iniqua.

10 Nam quia iniustus etiam est pluri usurpator, circa bona non omnia versabitur, sed circa ea tantum, in quibus fortuna prosperitas, & aduersitas consistit, quæ semper quidem absolute, ac simpliciter bona sunt, quibusdam tamen non semper bona evadunt. Homines autem ea obtinent, ac persequuntur. At non opus est. Optare enim deberent, ut quæ simpliciter sunt bona, sibi ipsi quoque bona essent, & eligere ea, quæ sibi ipsis bona sunt.

11 Quamquam iniustus non semper plus, sed in iis, quæ simpliciter mala sunt minus etiam eligit. Sed quia minus de malis esse quodammodo bonum videtur, in bonis autem est pluri usurpatio, propterea pluri esse usurpator videtur. Est item iniquus. Hoc enim continet,

& commune est: nec non illegitimum. hoc est legum transgressio, id est iniquitas omnem iniustitiam continet, est quoque omni iniustitia commune.

8 Ex his jam procedit Aristoteles ad investigandum, an iustitia dicatur multis modis, & ad tradendam divisionem explicantem, quot modis dicatur. Videtur igitur, quod tum iustitia, tum iniustitia dicatur multis modis; verum quia propinqui, & affines sunt modi, quibus dicitur, multi non advertunt, quod dicitur pluribus modis. Explicatur. Cum nomen significat plura valde distantia, tunc est manifestum, quod dicitur multipliciter: ex. gr. quia clavis significat tum instrumentum aperiendi, ac claudendi, tum operculum, quo clauditur arteria in collo, & cervice, hæc autem duo sunt valde dissimilia, ideo omnibus est manifestum, quod clavis dicitur multipliciter. E converso quia iustitia, & iniustitia significant plura affinia, non est ita manifestum, quod dicuntur multipliciter.

9 Verum considerandum est, quot modis dicatur iniustus, ut cognoscamus, quot modis dicatur iustus. Iniustus videtur dici tribus modis, qui tamen reduci possunt ad duos. Primo iniustus dicitur qui leges violat: secundo dicitur iniustus, qui ex bonis sumit sibi plus, quam sit æquum: tertio dicitur iniustus inæqualis, qui nimirum ex malis sumit sibi minus, quam sit æquum. Duo posteriores modi possunt reduci ad unum, per quem iniustus dicitur inæqualis, seu sit inæqualis per excessum, eo quod sumat sibi plus de bonis, seu sit inæqualis per defectum, eo quod sumat sibi minus de malis. Proportionaliter igitur iustus dicatur dupliciter. Primo dicitur iustus, qui legibus obtemperat: secundo dicitur iustus, qui est æqualis, eo quod neque de bonis sumat sibi plus, neque de malis minus. Sicut iustus, & iniustus dicitur dupliciter, sic iustum, & iniustum dicuntur dupliciter. Primo dicitur iustum,

I 3 = quod

quod est legitimum, seu secundum legem: secundum dicitur, iustum, quod est æquale.

10 Iam quia dictum est, quod iniustus est qui appetit, ac sumit sibi ex bonis plus, quam sit æquum, explicandum est, circa quæ bona versetur iniustus. Dicendum, quod iniustus appetit, ac sumit sibi plus ex bonis, non quibuslibet (non enim sumit sibi plus ex bonis honestis) sed ex iis, in quibus consistit prospera, vel aduersa fortuna, puta ex diuitiis &c. quæ bona licet secundum se sint absolute bona, adhuc non semper sunt bona cuiuslibet. Diuitiæ siquidem male utenti sunt malæ. Hæc autem bona solent homines summopere exoptare, atque à Deo petere per preces, & vota, cum non deberent petere hæc, quæ licet sint bona secundum se, possunt ipsis non esse bona, sed potius deberent petere quæ sunt bona secundum se, & ipsis, virtutum nimirum, per quam bene utendo bonis fortunæ, redderent illa bona sibi.

11 Neque verò iniustus solum appetit, ac sumit sibi plus, sed etiam minus. Sicut enim sumit sibi plus ex bonis, sic sumit sibi minus ex malis; sed minus malum respectu maioris mali habet rationem boni, ac maioris boni; ergo iniustus, hoc ipso, quod sibi sumit minus mali, sumit sibi plus boni; ergo iniustus semper videtur sumere sibi plus boni; & propter hoc ipsum est iniustus, seu inæquus, & inæqualis, quia sumit sibi plus, & minus æquo. Præterea cum leges prohibeant, ne quis sumat sibi plus ex bonis, minus, ex malis, iniustus, in quantum sumit sibi plus, aut minus, est etiam transgressor legis. Legum enim transgressio, siue iniquitas continet omnem iniustitiam, & est quid commune iniustitiæ, ac cæteris vitiis, siquidem omnia vitia sunt transgressiones legis.

## De iustitia, ac de iusto legali. Cap. I. Art. II.

12 Quoniam autem illegitimus iniustus, legitimus vero iustus est, omnia legitima esse quodammodo iusta perspicuum est.

13 Nam quæ sunt à legitimatrice facultate definita, ea legitima sunt, quorum singula iusta esse affirmamus. Leges autem de omnibus præscribunt, ea spectantes, quæ vel communiter omnibus conferunt, vel optimis quibusque, vel principalibus, qui scilicet, aut virtute, aut tali aliquo modo huiusmodi fuerint. Acque ita uno quidem modo ea iusta dicimus, quæ felicitatem, & iustque partes civili societati, & efficiunt, & conservant.

14 Quin etiam lex præcipit, & id, quod fortis viri opus est, ut non deferere ordines, non fugere, non abicere arma; & id, quod est temperantis, ut non committere adulterium, non contumeliose se gerere; & id, quod est mansueti, ut non verberare, non maledicere: simili modo quoque secundum alias virtutes, & vitia, alia iubet, alia prohibet. Ac recta quidem lex est, quæ recte, mala, quæ tumultuariè posita est.

TRadita prima divisione iustitiæ in iustitiam legalem, & iustitiam æqualem, descendit Aristoteles ad agendum de iustitia legali, & primo explicat, quale sit iustum legale: secundo qualis sit iustitia legalis.

12 Quoad primum: legaliter iniustus est, qui leges transgreditur: legaliter iustus est, qui agit secundum legem; ergo iustum legale, quod est objectum iustitiæ legalis, nihil est aliud, quam legitimum, nimirum quod est secundum legem, ideoque sicut legitima dicimus ea, quæ sunt per leges statuta, ita hæc eadem dicimus legaliter iusta.

13 Sed ulterius est explicandum, quænam, & cujus finis gratia, per leges sint statuenda, ac decernenda? Leges debent statuere, ac decernere ea, quæ existimantur utilia, aut ad bonum commune totius communis, aut ad bonum eorum, qui habentur ut præcipua pars communis; & quia in aristocratia ut præcipui habentur,

qui



qui sunt optimi, in oligarchia qui sunt potentissimi, ideo sicut leges optimarum Rerum publicarum decernunt quæ sunt utilia ad bonum commune hominum, sic leges Aristocraticæ decernunt quæ sunt utilia ad bonum optimorum, leges oligarchicæ decernunt quæ sunt utilia ad bonum paucorum præcellentium nobilitate, divitiis &c. Quia ergo leges debent statuere quæ conducunt ad felicitatem communem, & ad partes felicitatis, ideo iusta uno modo dicuntur, quæ conducunt ad felicitatem communem, & ad partes felicitatis.

14 Sed quænam statuere lex debet in ordine ad felicitatem societatis civilis? Dicendum, quod debet præcipere actus omnium virtutum: ex. gr. quia ad felicitatem civilem requiritur actus fortitudinis, per quem milites neque relinquunt aciem, neque abiciant arma &c. ideo lex præcipit tales actus fortitudinis; quia ad publicam felicitatem spectant actus temperantiæ, per quos cives neque incontinentur, neque stuprum inferant, ideo lex præcipit tales actus temperantiæ. Ex eadem ratione præcipit actus mansuetudinis, per quos irati neque alios percutiant, neque conviciis lacestant; & universim leges versantur circa actus omnium virtutum, ac virtiorum, quædam præcipientes, alia prohibentes. Leges autem meliores à minus bonis differunt in hoc, quod meliores præcipiunt, ac vetant ea, quæ præcipi, ac vetari est utilius ad communem felicitatem; leges minus bonæ præcipiunt, ac vetant ea, quæ præcipi, ac vetari est minus utile ad publicam felicitatem.

15 Atque hæc quidem iustitia virtus perfecta est, non absolute tamen, sed ad alterum, ut propterea sæpe iustitia virtutum præstantissima esse videatur, & neque Hesperus, neque Lucifer sit adeo admirabilis. Adde quod in proverbium dicimus.

Iustitia in se virtutes complectitur omnes.

16 Ac perfecta quidem maxima est quia perfecta virtutis est usus: perfecta autem, quia qui eam habet, non solum secum, sed cum altero etiam virtutenti potest. Multientim sunt, qui in privatis rebus virtutis usui possunt, in cæteris, quæ ad alium spectant, non possunt. Unde recte illud Bianis dictum videtur, principatus virum ostendit, quippe cum ad alterum jam, & in societate princeps versetur. Ob id quoque ipsum iustitia sola ex omnibus virtutibus esse alienum bonum videtur, quia ad alterum spectat. Agit enim ea, quæ alteri conducunt, aut principi, aut reipublicæ. Pessimus igitur est, qui & secum & cum aliis pravitate utitur: optimus autem non qui secum, sed qui cum aliis virtutem exercet, quippe cum id difficile admodum sit.

17 Itaque neque hæc iustitia pars virtutis, sed integra virtus est, neque huic opposita iniustitia pars vitii, sed integra est vitiositas. Quid vero virtus, & iustitia hæc, differat, ex iis, quæ diximus, jam patet. Veraque enim eadem est, esse tamen utrarumque non est idem. Nam quatenus ad alterum spectat, iustitia, quatenus talis quidam est habitus, virtus simpliciter est.

18 Quoad secundum: ex dictis potest explicari, qualis sit iustitia legalis, ac potest inferri, quod est virtus quædam perfectissima, & universalis, continens omnes virtutes. Dictum est, quod iustum legale continet actus omnium virtutum, in quantum per leges præcipiuntur in ordine ad utilitatem communem; ergo iustitia legalis est, per quam exercemus actus omnium virtutum, in ordine ad bonum commune; ergo iustitia legalis est virtus quædam perfecta, non absolutata, ac respiciens solum nos ipsos, sed ad alterum, ac respiciens bonum commune; sed bonum commune est quid divinum; ergo iustitia est virtus quædam præclarissima, ac diuina; ideoque proverbialiter dicitur, quod neque Lucifer, neque Hesperus ita est admirabilis sicut iustitia, & Poeta quidam cecinit.

Iustitia in se virtutes complectitur omnes.

16 Iamquod iustitia legalis, quia exercet actus omnium virtutum ad alterum, & in ordine ad bonum commune, sit virtus perfecta, probatur: nam sicut perfectum in ratione lucidi est, quod non solum po-

test producere lucem in se, sed etiam potest alia illuminare, sic perfectus in ratione virtutis est, qui potest uti virtute, non solum in bonum proprium, sed etiam in bonum aliorum, sed per iustitiam legalem utimur omnibus virtutibus, & exercemus actum earum in bonum aliorum; ergo iustitia legalis est virtus quaedam perfecta. Confirmatur, quia multi possunt quidem uti virtute in bonum proprium, non autem in bonum aliorum, jique censentur esse imperfecti in virtute; pauci verò sunt, qui possunt uti virtute in bonum aliorum, jique censentur perfecti. Ideo bene dixit Bias, unus ex septem sapientibus, *magistratus virum ostendit*. Cum enim qui gerit magistratum tunc debeat uti virtute in bonum commune, adeoque debeat habere virtutem perfectam, ex magistratu cognoscitur, an aliquis habeat perfectam virtutem, & an sit vir perfectus? Quia verò iustitia legalis est ad alterum, ideo sola inter virtutes dicitur esse bonum alienum, cum debeat se totam impendere in bonum alienum, puta in bonum Principis, aut Reipublice, in qua quis vivit. Confirmatur, quia sicut pessimi sunt, qui sunt mali etiam amicis, ac sibi ipsis, sic optimus est, qui non solum est bonus sibi, & amicis, sed etiam toti communitati, quod est difficillimum.

17 Sicut autem iustitia legalis est virtus perfecta, sic est virtus quaedam non particularis, sed universalis, cum contineat omnes virtutes, & omnes exerceat in ordine ad alterum. Ex proportionali ratione iniustitia legalis non est vitium particulare, sed universale, continens omnia vitia. Sed hinc oritur dubium. Si iustitia legalis est virtus universalis continens omnes virtutes, in quo differt ab ipsa universali virtute? Respondet Aristoteles, quod iustitia legalis, ac virtus universalis idem sunt, sed differunt ratione, & secundum esse. Idem enim habitus, in quantum est perfectio habentis, & facit illum bonum, dicitur virtus;

in quantum est ad alterum, & intendit bonum commune, dicitur iustitia legalis.

Ostenditur, quod propter iustitiam legalem, datur iustitia particularis. Cap. II.

**Q**uoniam autem eam, quae in parte virtutis iustitia est. Est enim quaedam ut dicimus. Simili modo, & de iniustitia eam quaerimus, quae locum partis obtinet.

2 Quia quod sit, illud est argumentum, quod qui aliqua alia pravitate operatur, licet iniuste agat, nihil tamen amplius usurpat, cuiusmodi exempli causa est, qui aut abiecit sententiam ob ignaviam, aut aliquem ob acerbitatem maledictis infestatur, aut ab avaritia pecunias non iuvat. Quando autem plus usurpat aliquis, saepe id nullo ex talibus vitiis, ac neque universis, sed pravitate tamen quadam agit, cum vituperetur, atque iniustitia. Est igitur alia quaedam iniustitia, quae tanquam pars est integra illius, & universalis: item iniuria quaedam, quae in parte consistit illius iniuria universalis, quae prae legem est.

3 Adde, quod si alius luendi causa adulterium committat, pecuniasque accipiat, alius tribuat, damnoque efficiatur ob cupiditatem, hic intemperans magis esse videbitur, quam pluri usurpator, ille iniustus, & non intemperans. Perspicuum scilicet, propterea quod luendi causa id facit.

4 Præterea alia omnia iniuste facta ad quandam pravitatem semper referuntur: ut si adulteratus sit aliquis, ad intemperantiam: si assistens in acie deseruerit, ad intemperantiam: si verberaverit, ad iram. At si luendus est quispiam, ad nullum aliud vitium redigi id, quam ad iniustitiam potest. Quare perspicuum est esse iniustitiam quandam ab illa integra, & universalis iniustitia diversam, quae locum partis obtineat, sicut atque innocens sit, eo quod in eodem genere est definitio. Variusque enim vis in eo consistit, ut ad alteram spectent. Sed haec tamen circa honorem, aut pecunias, aut salutem, aut si cuncta nomine uno possent comprehendere, circa ea omnia versatur, ob avaritiam, quae de lucro consequitur: illa autem circa universa, circa quae etiam praebis vir munus suum exercet.

**P**ostquam Aristoteles egit de iustitia legali, quae est virtus universalis continens omnes virtutes, agit de iustitia particulari.



ticulari, quæ est virtus specialis, ac particularis, & est quædam pars universalis virtutis. Primo igitur tribus rationibus probat, quod præter iustitiam, & iniustitiam universalem, datur iustitia, & iniustitia particularis: secundo explicat, in quo iustitia particularis conveniat cum legali, & in quo differat: tertio epilogat dicta, & explicat, quæ supersint dicenda, & agenda, dum sit de iustitia universali, an potius de particulari.

2 Prima ratio ad probandum, quod datur iniustitia specialis, adeoque specialis iustitia, est: potest aliquis esse legaliter iniustus, & tamen non sibi plus tribuere, nec aliena rapere, adeoque non esse specialiter iniustus; ergo iniustitia legalis, per quam quis est legaliter iniustus, est separabilis, adeoque distincta ab iniustitia speciali, per quam quis est specialiter iniustus, eo quod sibi plus sumat, & aliena rapiat. Probatur antecedens: qui enim ex timiditate projicit arma, & fugit ex acie; qui ex iracundia convicia dicit in alterum; qui ex avaritia non dat pecunias indigenti, est legaliter iniustus, & tamen non est iniustus, eo quod sibi plus sumat, & aliena rapiat; ergo &c. Confirmatur, quia potest aliquis esse specialiter iniustus, eo quod sibi plus sumat, & aliena rapiat, & tamen non habere iniustitiam universalem, per quam peccet contra omnes leges, nec habere ullum aliud vitium speciale, quod est pars iniustitiæ universalis; ex gr. potest quis esse vituperabilis, quia sibi plus sumat, & aliena rapiat, & tamen nec habere omnia alia vitia, quæ constituunt iniustitiam universalem, nec habere ullum aliud vitium speciale, hoc est nec esse timidus, nec intemperans &c. ergo præter iniustitiam universalem, & præter vitia specialia habentia proprium nomen, datur aliqua iniustitia particularis specialiter vituperabilis, consistens in hoc, ut sibi plus sumat, & aliena rapiat; ergo datur etiam iustitia specialis, specialiter laudabilis,

consistens in hoc, ut sibi non sumat plus, sed solum quod sibi convenit:

3 Secunda ratio est: qui adulterium committit, non ut expleat concupiscentiam, sed ut spoliaret adulteram, & sic lucretur, per se non est intemperans, sed iniustus, & appetitor alieni, & tanquam iniustus vituperatur; qui verò adulterium committit, non ex fine lucrandi, sed potius cum damno rei familiaris, quam donat adulteræ, non est iniustus, sed intemperans, & ut talis vituperatur; ergo hoc, quod est *appetere aliena* habet quamdam specialem malitiam iniustitiæ; ergo datur speciale vitium iniustitiæ consistens in hoc, ut quis aliena appetat, & sumat; ergo datur etiam specialis virtus iustitiæ contraria huic vitio.

4 Tertia ratio est: omnes alia violationes legis, seu iustitiæ legalis, spectant ad aliquod vitium speciale, & speciali nomine vocantur: ex gr. qui committit adulterium, dicitur intemperans, qui fugit ex acie dicitur timidus, qui percutit alterum, dicitur iracundus &c.; sed qui sumit aliena, ut lucretur, dicitur iniustus, & non dicitur peccare alio vitio, quam iniustitiæ; ergo datur iniustitia specialis, quæ consistit in hoc, ut ad lucrandum sumat aliena, & hæc iniustitia specialis est pars iniustitiæ legalis, sicut alia vitia; ergo datur etiam iustitia particularis, quæ sit pars iustitiæ universalis, sicut alia specialia virtutes.

5 Quoad secundum: iustitia particularis convenit cum iustitia legali in nomine communi iustitiæ, quia cum eadem convenit in ratione, ac definitione generica. Sicut enim iustitia legalis est virtus ad alterum, sic iustitia particularis est virtus ad alterum. Verum adhuc differunt ratione materie, circa quam versantur. Iustitia enim particularis versatur circa materiam particularem, hoc est circa honorem, pecuniam, vitam, & membra corporis, aliaque similia, quæ possumus uno nomine comprehendere, dicendo, quod versatur circa

circa ea, quæ dicuntur sua uniuscujusque, ideoque per justitiam particularem tribuimus unicuique, quod suum est: versatur etiam circa voluptatem, quam habemus ex lucro. At iustitia legalis versatur circa materiam universalem, hoc est circa materiam omnium virtutum.

6 Efficitur justitias plures, neque ex his unam quandam, quæ diversa à tota, & integra virtute sit, jam patet, Quæ autem ea sit: & qualis sit, tuendum est.

7 Definitum jam fuit iniurium id esse quod & illegitimum, & iniquum esset, jus vero, quod & legitimum, & æquum: ex illegitimo vero iniustitia prior illa, de qua diximus, existit.

8 At quia iniquum, & illegitimum non est idem, sed diversa ita sunt, ut pars. & totum, omne enim iniquum est illegitimum, non omne autem illegitimum est iniquum, & plus omne est iniquum, non autem contra iniquum omne plus est, efficitur, ut iniuria quoque & iniustitia non eadem, sed diversa ab illis sint, atque hæc ut partes, illa ut tota habeantur. Hæc enim iniustitia universa illius iniustitia par est, & justitia justitia similiter.

9 Quare etiam de justitia particulari, & particulari iniustitia, de jure item, & iniuria dicendum est. Ea igitur, quæ ex tota virtute constituta est justitia, & iniustitia, quarum altera totius virtutis, altera totius vitiositatis usus ad alterum est, omittatur, jus quoque & iniuria, quæ ex his dependent, quomodo definienda sint, manifestum est. Pleraque enim legitima ea ferè sunt, quæ ex integra, ac tota virtute præcipiuntur. Nam lex secundum unamquamque virtutem vivere jubet, secundum totius virtutis ea sunt legitima, quæ legibus ad publicam institutionem sancita sunt.

10 Quæ vero ad singulorum institutionem spectant, quæ absolute vir bonus evadit, civilis sit facultas, aliterius, postea definimus. Non enim idem fortasse est virum aliquem, & civem omnem esse bonum.

6 Quoad tertiam: epilogat Aristoteles quæ dicta sunt, & explicat, quid supersit dicendum. Dictum est primo plures esse justitias, hoc est duas, legalem nimirum, seu universalem, & particularem: ostensum est etiam præter justitiam universalem dari justitiam

particularem, eamque esse partem justitiæ universalis. Superest, ut explicemus, quæ, & qualis sit justitia particularis.

7 Dictum est secundo, quod sicut datur duplex justitia, sic datur duplex iustum, & duplex iniustum. Primum est iniustum legale, quod est contra leges: secundum est iniustum inæquale. Primum iustum est iustum legale, quod est conforme legibus: secundum est iustum æquale, per quod non sumimus plus æquo. Additum est, quod ab iniustitia legali proficiscitur illud iniustum, quod est contra leges.

8 Dictum est tertio, quod iniustum, per quod quis sumit sibi plus, non est idem cum legali, sed comparatur ad legale, sicut pars ad totum, & sicut particulare ad universale, si quidem omne iniustum inæquale est contra leges, at non omne iniustum contra leges est iniustum inæquale. Ex eadem ratione iniustitia inæqualis non est idem cum iniustitia legali, sed est pars illius: & proportionaliter justitia æqualis, seu particularis non est idem cum justitia legali, sive universali, sed est pars illius.

9 Cum igitur hæc sint explicata, agendum est de justitia, & iniustitia particulari, ac similiter de justo, & iniusto particulari: de justitia verò, & iniustitia legali, sive universali, quæ comprehendunt omnes virtutes, & omnia vitia, iisque utuntur ad alterum, ac de justo, & iniusto legali, non est hic agendum. Quo pacto autem sit per leges statuendum iustum, & iniustum legale, patet ex dictis. Dictum est enim, quod leges debent jubere, ut vivatur secundum omnes virtutes, & ne vivatur secundum ullum vitium. Iusta igitur legalia, quæ jubentur per leges, sunt, per quæ potest homo acquirere justitiam legalem, seu totam virtutem.

10 Jam quia possit queri, utrum politica, seu civilis debeat instruere hominem solum ad hoc, ut sit bonus civis, an etiam



ad hoc, ut sit simpliciter bonus in ratione hominis, ideo dicit Aristoteles, quod de hoc dubio agendum est alio loco. Quia enim fortasse nō est idem esse *bonum civem*, & esse *bonum hominem*, ideo non eadem facultas, hoc est politica, quæ instruit homines ad hoc, ut sint boni cives, debet eisdem instruere ad hoc, ut sint boni homines.

### De divisione justitiæ particularis in distributivam, & commutativam. Capitis II. Articulus II.

**I**ustitia igitur particularis, jurisque ejus, quod ad ipsam attinet, una species est, quæ in distributionibus, aut honoris, aut pecuniarum, aut cæterarum rerum consistit, quæ dividit in eos possunt, qui ejusdem civitatis participes sunt: in his enim evenit, ut alter alteri, vel iniquam, vel æquam habere portionem queat: \* 12 altera, quæ in commerciis hominum emendandis versatur \* 13. Cujus duæ sunt partes. Nam ex commerciis alia sunt spontanea, alia involuntaria. Spontanea ejusmodi sunt, venditio, emptio, mutatio, sponso, usura, depositio, conductio. Atque hæc spontaneæ ea de causa dicuntur, quia principium commerciorum horum spontaneum est. Ex involuntariis autem clandestina alia sunt, ut furtum, adulterium, veneficium, lenocinium, servorum seductio, doloſe perpetratum homicidium, falsa testificatio: alia violenta, ut flagellatio, vincula, mors, rapina, mutilatio, conviciatio, contumelia illatio.

**O**stenſo, quod datur justitia particularis, incipit Aristoteles de illa agere: ac primo dividit justitiam particularem in distributivam, & commutativam.

**I**I Iustitia particularis dividitur in distributivam, & commutativam. Iustitia distributiva est, quæ *justè distribuit bona, & onera communia inter eos, qui in eadem civili societate versantur*. Pro intelligentia adverte, quod in quacunq; civili societate dantur quædam bona communia, & quædam communia mala, sive onera distribuenda inter eos, qui vivunt in tali societate. Bona communia sunt magistratus,

pecuniæ, stipendia &c. Mala, sive onera communia sunt labores, expensæ, & alia similia facienda propter publicum bonum. Hæc bona, & mala possunt distribui, vel justè, & æqualiter, vel iniuste, & inæqualiter, ita ut aliqui habeant plus, quàm illis debetur ex bonis, vel oneribus, alii minus. Iustitiæ igitur distributiæ munus est hæc bona communia distribuere justè, & æqualiter. Iustum proinde, quod intendit, & efficit justitia distributiva, est æqualitas distributionis, per quam omnes viventes in civili societate accipiant ex bonis, & malis quod illis debetur, & æquum est, non autem aliqui plus, aliqui minus.

**12** Iustitia commutativa est, quæ ponit rectitudinem in contractibus, & commutationibus, per quas aliquid ex uno transfertur ad alium, & universim in actionibus, per quas alter agit, alter patitur. Differentia igitur justitiæ commutativæ à distributiva est, quod justitia distributiva versatur circa distributionem bonorum, & onerum communium inter eos, qui vivunt in aliqua societate: justitia autem commutativa versatur circa commutationes, per quas bona ex uno transferuntur in alium, ut infra magis explicabitur.

**13** Ex commutationibus, circa quas versatur justitia commutativa, quædam sunt voluntariæ, eo quod fiant sponte ex utraque parte, alia sunt involuntariæ. Commutationes voluntariæ sunt venditio, & emptio, per quas vendens dat rem propter pecuniam, emens dat pecuniam propter rem; mutuum, per quod quis dat rem suam alteri, ut recipiat æquale in eadem specie; fidei jussio, per quam quis voluntariè se constituit debitorem loco alterius; locatio; depositum &c. Commutationes involuntariæ subdividuntur in clandestinas, & violentas. Clandestinæ sunt furtum, adulterium, veneficium, lenocinium, servorum seductio, cedes cum dolo, falsum testimonium. Violentæ sunt verberatio, vincula, cedes, rapinæ, mutilatio, convi.

convicium, contumelia. Quia igitur in his omnibus potest quis esse iniustus, & inæqualis, ideo circa omnia hæc versatur iustitia commutativa, faciens, ut in iis ponatur inæqualitas, & si jam sit posita, emendans ipsa, ac redigens ad æqualitatem, ut magis explicabitur capite quinto.

### De Iusto, seu medio, quod intendit Iustitia distributiva.

#### Caput III.

**Q**uoniam autem, & iniustus iniquus, & iniuria iniqua est, medium quoddam esse iniqui perspicuum est, id autem est æquum. In quacunque enim actione est plus, & minus, in eadem esse æquum necesse est. Si igitur iniuria est iniqua, ius est æquum: id quod etiam absque ratione omnibus manifestum est. Cum vero æquum sit medium, ius quoque præcelsus medium quoddam erit.

Est autem æquum in minimis duobus. Necesse est igitur, ut ius, & medium, & æquum sit, & ad quoddam, & quibusdam, & in eo quidem, quod est medium, est aliquorum, ea autem sunt plus, & minus: in eo, quod est æquum, duorum: in eo vero, quod ius, quibusdam. Et ad quosdam. Itaque necessario consequitur, ut ius in quatuor minimis versetur. Nam & ii, quibus ius aliquod est, duo sunt, & res due etiam in quibus ius ipsum consistit: eademque & in quibus æqualitas est.

Sicut enim se habent ea, in quibus, eodem modo etiam illa. Nam si non sunt æquales, neque æqualia habebunt. Inde enim pugna, & criminationes oriri consueverunt, cum aut æquales non æqualia, aut non æquales æqualia habent, & possunt. Hoc autem ex eo, quod pro dignitate sit, etiam patet. Ius enim, quod est in distributionibus, pro dignitate quadam esse oportere omnes fatentur. Dignitatem tamen non omnes esse eam dem afferunt, sed populari statu utentes libertatem: principum pauperum sectantes, divitias, & nonnulli nobilitatem: qui in opimatibus administratione degunt, virtutem.

**P**ræmissa divisione iustitiæ in distributivam, & commutativam, agit Aristoteles de iusto, quod intendit iustitia distributiva: & primo ostendit, quod iustum intentum à iustitia distributiva est quoddam medium: secundo

probat, quod hoc medium consistit in quadam proportionalitate: tertio demum ostendit, quod hæc proportionalitas non est Arithmetica, sed Geometrica.

Quoad primum: Aristoteles sic probat iustum, quod intenditur à iustitia distributiva, esse quoddam æquale, & medium. Iniustus in distributione bonorum, & onerum communium est, qui distribuit bona, & onera communia inæqualiter, ita ut aliquibus det plus, quam illis debetur, aliis minus: rursus iniusta distributio est distributio inæqualis, per quam alii datur plus, alii minus: sed inter plus, & minus, datur medium, quod neque est plus, neque minus, adeoque est æquale; ergo iniustæ distributioni, per quam alteri datur plus, alteri minus, opponitur distributio media, per quam nulli datur plus, neque minus, quam debetur, sed omnibus datur æquale, ergo si iniusta distributio consistit in inæqualitate per plus, aut minus, iusta distributio consistit in æqualitate, ideoque iustum, sive iusta distributio idem est, ac æqualis distributio: sed æquale est medium inter inæqualia per plus, ac minus; ergo iustum, quod intendit iustitia distributiva, est quoddam medium inter plus, & minus.

Quoad secundum: explicandum est ulterius, quo pacto sumatur æquale, ac medium iustitiæ distributivæ. Iustum à iustitia distributiva intentum est æquale, & quia æquale est medium inter plus, & minus, etiam iustum est medium inter plus, & minus; sed non potest esse distributio, nisi aliqua distribuatur pluribus, & ad minimum duobus; non potest in distributione servari æqualitas, nisi quæ distribuuntur sint plura, & ad minimum duo; neque enim idem potest esse æquale sibi ipsi; ergo iustitia distributiva cum distribuit æquale, ad minimum distribuit duo, & cum iuste distribuat, ad minimum distribuit duabus personis; & cum æquale



fit medium inter duo, hoc est inter plus, & minus, distribuit aliquid medium inter duo, hoc est inter plus, & minus; ergo iustum, quod intenditur à iustitia distributiva, ad minimum consistit in quatuor terminis. Personæ enim, quibus iustum distribuitur, sunt ad minimum duæ, & res, quæ distribuantur, sunt ad minimum duæ.

3 Iam ut distributio sit iusta, eo pacto, quo se habent personæ, quibus bona, vel onera distribuuntur, ita debent se habere quæ distribuuntur. Aequalibus enim debent æqualia distribui, inæqualibus non debent æqualia distribui. Probatur hoc primo, quia ea æqualitas debet seruari à iustitia distributiva, quæ cum non seruetur, eo ipso oriuntur querelæ civium conquerentium violari iustitiam distributivā, sed qui conqueruntur violari iustitiam distributivā, conqueruntur de hoc, quod vel æquales non obtineant æqualia, vel quod inæquales obtineant æqualia, ergo æqualitas à iustitia distributiva servanda consistit in hoc, ut æquales obtineant æqualia, inæquales inæqualia. Secundo probatur hoc idem, quia constat apud omnes, quod bona communia debent distribui iuxta dignitatem eorum, quibus distribuuntur; sed ut distribuuntur iuxta dignitatem, qui sunt æquales in dignitate debent accipere æqualia, qui sunt inæquales debent accipere inæqualia; ergo &c.

4 Addit Aristoteles, quod licet omnes conveniant in hoc, quod bona communia debent distribui secundum dignitatem personarum, adhuc non conveniunt in assignando, in quo consistat hæc dignitas. In democratia liquidem censent hanc dignitatem esse libertatem; quia omnes cives sunt æquæ liberi, putant iustum distributivum consistere in hoc, ut bona communia distribuuntur æqualiter omnibus, nulla habita ratione nobilitatis, divitiarum, vel virtutis. In Oligarchia è converso existimant habendam esse solum rationem nobilitatis, & divitiarum, ita ut nobilioribus,

vel ditioribus plus distribuatur ex bonis communibus, quam ignobilioribus, vel minus divitibus. Demum in Aristocratia putant habendam esse rationem virtutis, ita ut melioribus plus detur, quam minus bonis.

5 Ius igitur quiddam est, quod in proportionem consistit.

6 Quod enim proportionem constat, id non tam unitario numero, quam numero in universum proprium est. Nam proportio æqualitas est rationum.

7 In quatuorque minimis reperitur. Disiunctam sanè in quatuor consistere, perspicuum est, sed & continentem nihilominus. Vno enim hæc perinde, ac duobus utitur, bisque id accipit, in hunc modum, qualis primi respectus est ad secundum, talis secundi ad tertium: bis enim hic secundum dictum est. Quare si secundum bis positum sit, quatuor erunt ea, quæ constanter proportionem.

8 Quoad tertium: ut magis Aristoteles explicet, qualis sit proportionalitas, in qua consistit iustum intentum à iustitia distributiva, præmittit quædam de proportionalitate in communi. Proportio, seu ratio est *habitus*, per quam unum certo modo se habet ad aliud, ideoque ad minimum requirit duos terminos, cum idem non habeat habitudinem ad se ipsum: ex. gr. habitudines, per quas unum est æquale, vel inæquale alteri; est altero majus, vel minus; est alterius duplum, vel subduplum &c. dicuntur proportionem, & rationes. Proportionalitas est *similitudo*, vel *æqualitas duarum ad minimum proportionum, seu rationum*. Ex. gr. decem habent ad quinque proportionem duplam; octo habent ad quatuor proportionem similiter duplam: proportionalitas igitur est similitudo, & æqualitas duarum istarum proportionum, per quam sicut decem habent ad quinque proportionem duplam, sic octo habent ad quatuor eandem proportionem duplam.

6 Ex his patet primo, quod tum proportio, tum proportionalitas non solum dan-

dantur in numeris numerantibus, siue abstractis à rebus, sed etiam in numeris numeratis, siue applicatis rebus, quales sunt *decem homines, octo homines &c.* Ratio est, quia sicut octo unitates habent ad quatuor unitates proportionem duplam, sic octo homines habent ad quatuor homines proportionem duplam; sed octo, & quatuor unitates sunt numeri numerantes, & abstracti; octo, & quatuor homines sunt numeri numerati, & applicati rebus; ergo proportio dupla, idemque dic de aliis proportionibus, datur etiam inter numeros numeratos. Rursus eandem proportionem duplam, quam habent decem homines ad quinque, habent octo homines ad quatuor; sed hæc similitudo proportionum est proportionalitas; ergo etiam in numeris numeratis potest dari proportionalitas. In casu igitur nostro, cum iustum intentum à iustitia distributiva consistat in hoc, ut sicut se habent personæ secundum dignitatem, sic se habeant res, quæ talibus personis distribuuntur, iustum intentum à iustitia distributiva consistit in quadam proportionalitate numerorum numeratorum, hoc est personarum, & rerum distributarum, ita ut eadem sit proportio rerum, quæ distribuuntur ac personarum, quibus distribuuntur.

7 Patet secundo, quod proportionalitas ad minimum requirit quatuor terminos. Ratio est, quia proportionalitas consistit in similitudine duarum ad minimum proportionum; sed singulæ proportiones sunt ad minimum inter duos terminos; ergo proportionalitas ad minimum includit quatuor terminos. Confirmatur, quia duæ sunt proportionalitates, continua nimirum, & disjuncta; sed utraq; habet ad minimum quatuor terminos; ergo &c. Probat minor: proportionalitas enim disjuncta est, cum nullus terminus bis sumitur, ut cum dicitur, *sicut A se habet ad B, sic C se habet ad D, seu sicut decem se habent ad quinque, sic octo se habent ad quatuor*;

sed hoc dicendo sunt ad minimum quatuor termini comparati, nimirum *A. B. C. D, seu decem, quinque, octo, & quatuor*; ergo per proportionalitatem disjunctam ad minimum comparantur quatuor termini. Proportionalitas continua est, cum unus terminus bis sumitur, ut cum dicitur *sicut A se habet ad B, sic B se habet ad C, seu sicut octo se habent ad quatuor, sic quatuor se habent ad duo*; sed eo ipso, quod aliquis bis sumitur, habet rationem duorum terminorum; ergo etiam proportionalitas continua includit ad minimum quatuor terminos comparatos.

8 Est autem etiam jus in minimis quatuor, ratioque eadem est, quippe cum disjuncta simili modo inter se ea sint, & quibus, & qua.

9 Sicut igitur primus terminus sese habebit ad secundum, ita tertius ad quartum: igitur etiam alterna vice, sicut primus ad tertium, ita secundus ad quartum: ideo quare etiam totum ad totum, quod distributio binatim copulat, qua, si etiam ita composita fuerint, iuste copulat. Primi igitur termini cum tertio &c, secundi cum quarto iugatio jus illud est, quod in distributione consistit. Ius autem est medium, ejus inquam, quod præter proportionem est. Quod enim proportionem constat, est medium: jus autem constat.

11 Hanc vero proportionem mathematici geometricam vocant, propterea quod in geometrica evenit, ut eandem totum ad totum rationem habeat, quam habet alterutrum ad alterutrum. Non est autem continens hæc proportio: non enim valet & idem terminus efficiatur, & cui & quod. Ius hoc igitur est id, quod proportionem constat: injuria id, quod præter proportionem est, unde fit, ut alteri plus, alteri minus exhibeatur, id quod, & in actionibus ipsæ contingit. Qui enim injuria afficit plus, qui afficitur minus ex bonis habet. In malis autem contra, quippe cum minus malum, si ad majus comparetur, boni locum obtineat. Minus enim malum magis expectandum est, quam majus: at quod est expectandum, est bonum, & quod magis, majus. Atque hæc una juris species est.

8 Positis his de proportionalitate in communi, manifestum est, quod iustum intentum.



intentum à iustitia distributiva consistit in quadam proportionalitate. Proportionalitas enim est similitudo duarum saltem proportionum, per quam sicut se habent duo, sic se habent alia duo, ideoque ad minimum requirit quatuor terminos; sed iustum intentum à iustitia distributiva consistit in hoc, ut sicut secundum dignitatem se habent personæ, quibus distribuuntur bona communia, sic se habeant bona, quæ distribuuntur, ideoque requirit saltem quatuor terminos, duas nimirum personas, quibus res distribuuntur, & duas res, quæ distribuuntur; ergo &c. Quia verò in iusto distributivo non idem bis sumitur, sed dantur duæ saltem personæ, quibus res distribuuntur, & duæ res, quæ distribuuntur, ideo proportionalitas, in qua consistit iustum distributivum, non est continua, sed disiuncta.

9 Quia iustum distributivum est quadam proportionalitas, habet quasdam proprietates proportionalitatis. Prima proprietates est, ut quæ sunt invicem proportionabilia, etiam permutatim sint proportionabilia. Ex. gr. quia sicut se habent decem ad quinque, sic octo ad quatuor, ideo permutatim sicut se habent decem ad octo, sic quinque se habent ad quatuor; decem enim ad octo habent proportionem sesquiquartam, quia includunt octo, & quartam partem, hoc est duo; quinque etiam habent ad quatuor proportionem sesquiquartam, quia quinque continent quatuor, & quartam partem, hoc est unum. Hæc proprietates convenit etiam iusto distributivo. Ponantur enim duo milites: unus laboraverit uno mense, alter duobus: iustitia distributiva exigit, ut si ei, qui laboravit uno mense, datur una libra argenti, ei, qui laboravit duobus mensibus, dentur duæ libras argenti, tum sicut se habet, qui laboravit duobus mensibus, ad eum qui laboravit uno mense, sic se habeant duæ libras argenti ad unam libram argenti; ergo permutatim sicut se habet, qui laboravit duo-

bus mensibus ad duas libras argenti, sic se habet, qui laboravit uno mense ad unam libram argenti.

10 Secunda proprietates est: cum eadem est proportio primi termini ad secundum, quæ tertiæ ad quartum, eadem etiam est proportio primi, & tertiæ simul sumptorum ad secundum, & quartum simul sumptos. Ex. gr. si eadem est proportio decem ad quinque, ac octo ad quatuor, eadem etiam est proportio decem, & octo simul sumptorum ad quinque, & quatuor simul sumpta. Patet: sicut decem habent proportionem duplam ad quinque, & octo habent eandem proportionem duplam ad quatuor, sic decem, & octo simul sumpta, hoc est octodecim, habent proportionem duplam ad quinque, & quatuor simul sumpta, hoc est novem. Hæc etiam proprietates convenit iusto distributivo. Eandem enim proportionem, quam habet qui militavit duobus mensibus ad duas libras argenti; habet qui militavit uno mense ad unam libram argenti; eandem etiam habent duo qui militaverunt tribus mensibus ad tres libras argenti. Iustitia igitur distributiva ita distribuit bona communia, ut sicut se habent personæ inter se, sic se habeant bona talibus personis distributa, & sicut se habent omnes personæ simul sumptæ, sic se habeant omnes res distributæ simul sumptæ; Hoc autem proportionale est medium iustitiæ distributivæ, quod medium est plus, & minus.

11 Addit Aristoteles, quod hæc proportionalitas vocatur à Mathematicis geometrica. Sola enim proportio geometrica habet hoc, ut sicut totum se habet ad totum, sic omnes partes se habeant ad omnes partes: proportio verò Arithmetica hoc non habet. Addit rursus, quod est proportio non continua, sed disiuncta. Neque enim idem sumitur ut persona, cui res distribuitur, & ut res distributa, sed res distribuuntur personis contradistinctis à rebus. Demum concludit, quod iustum di-

tributivum consistit in hoc, ut eandem proportionem, quam secundum dignitatem habent persone, quibus res distribuuntur, habeant etiam res, quæ distribuuntur: injustum verò contrarium justitiæ distributivæ consistit in hoc, ut res non habeant eandem proportionem, ac personæ, sed aliquæ personæ habeant plus, aliquæ minus, quam postulat proportio. Qui igitur injuste agit in distributione bonorum, accipit sibi plus, quam illi conveniat secundum proportionem: qui injustitiam patitur, accipit minus, quam ipsi conveniat. E converso qui injuste agit in distributione onerum, & malorum, accipit minus, quam illi conveniat secundum proportionem: qui injusta patitur, subit plus oneris, ac mali, quam illi conveniat. Ratio, cur injustus sumat sibi plus boni, ac minus mali est, quia minus malum habet rationem boni, sed bonum est expetibile; ergo non est mirum, quod injustus sicut eligit sibi plus boni, sic eligat minus mali &c. Et hæc de justitia distributiva, & de justo ab ipsa intento.

De justitia commutativâ, & ejus differentia à distributiva: & quo pacto in ea sumatur medium.

#### Caput IV.

**R**eliqua vero altera juris est commutativa, quod in commerciis, tum spontaneis, tum involuntariis fit, diversamque à priore speciem habet.

2 Jus enim publicorum bonorum distributivum ea semper fit proportione, quæ dicta superius est. Nam si ex pecuniis publicis faciendæ sit distributio, eadem ratione fiet, quam habent inter se ea, quæ fuerint contributa: injuriaque item huic juri opposita præter eandem est proportionem, jus vero, quod in commerciis est, est quidem æquum quoddam, & injuria iniquum, non tamen illa constans proportione, sed arithmetica. Nihil enim refert, probusne vir malum, an malus probum suo privavit, neque probusne, an improbus adulterium commiserit, sed ad solam nocuentis differentiam lex

spectat, perindeque personis utitur, ac si æquales sint, si ille injuria afficiat, hic afficiatur, hic laedat, ille laedatur. Quare injuriam hanc, cum sit iniqua, æquato iudex conatur.

**A**git jam Aristoteles de justitia commutativa, ac de justo ab illa intento, per quod corriguntur contractus, tum voluntarii, tum involuntarii. Primo ergo explicat, quo pacto justum intentum à justitia distributiva differat à justo commutativo per hoc, quod illud consistat in æqualitate geometrica, hoc in æqualitate arithmetica: secundo magis declarat, quo pacto injustum consistat in quadam inæqualitate inter damnum, & lucrum, justum in quadam æqualitate: tertio exponit, quod sit medium justitiæ commutativæ, & quo pacto differat à medio distributivæ.

2 Quoad primum: justitia distributiva debet distribuere bona communia equaliter equalitate proportionalitatis geometricæ, per quam ita se habeant secundum æstimabilitatem res, quæ distribuuntur, sicut se habent secundum dignitatem persone, quibus distribuuntur, adeoque justum intentum à justitia distributiva est justum secundum æqualitatem proportionis geometricæ, injustum est, quod non est secundum æqualitatem proportionis, sed vel excedit, vel deficit. E converso licet etiam justitia commutativa debeat facere, ut contrahentes habeant æquum, adeoque justum ab ipsa intentum sit quoddam æquum, injustum sit quoddam iniquum, adhuc hoc æquum non consistit in æqualitate proportionalitatis geometricæ, sed in æqualitate arithmetica. Explicatur. Ut sit iusta, & æqualis distributio, non quantum arithmetice accipit unus, debet accipere alter. Neque enim si duplo dignior accipit viginti, duplo minus dignus debet accipere viginti. E converso in commutationibus quantum arithmetice accipit unus, tantum debet accipere alter. Ex.



gr. si Callias accepit decem ex bonis Socratis, Socrates debet accipere decem ex bonis Calliæ, atque in hoc non est consideranda dignitas personarum. Neque enim si Callias duplo dignior accepit decem ex bonis Socratis, Socrates duplo minus dignus debet accipere solum quinque ex bonis Calliæ, sed debet accipere tantundem. Vt igitur ponatur æqualitas in contractibus, & actionibus, non consideratur, utrum personæ contrahentes sint æquales, vel inæquales, bonæ, vel malæ, puta utrum qui accepit ex bonis alterius sit bonus, vel malus, utrum qui commisit adulterium sit bonus, vel malus, sed purè consideratur nocumētum illatum, personæ verò sumuntur vt æquales, non habendo rationem inæqualitatis, & quantum est nocumentum, quod vnus attulit alteri, tantundem debet ipsi recompensare. Injustum igitur est inæqualitas, per quam ex contractibus, & actionibus alter habet arithmetice plus, alter arithmetice minus: justum consistit in æqualitate, per quam neuter habet plus, aut minus, sed uterque arithmetice equum. & cum contractus sunt iniusti, & inæquales, debet Index illos corrigere, ac redigere ad æqualitatem arithmeticam.

3 Nam cum illo percussus est, ille percussit, hic interfecit, ille autem interit, affectio, & actio in partes non æquas diuisa est, sed de lucro detrahens iudex illum redigere ad æqualitatem eas conatur. Dicitur enim hac absolute loquendo de talibus etiam rebus, licet nonnullis minime idoneum nomen esse videatur, ut lucrum ei, qui percussit, damnum, ei qui percussus est, accommodari possit. Sed ubi tamen perperio ipsa fuerit mensurata, hoc damnum, illud lucrum vocatur. Quare æquum plus, & paucioris medium est: lucrum autem, & damnum est, & plus, & minus, contrario tamen modo. Plus enim boni, & minus mali est lucrum, contrarium vero, damnum, quorum quidem medium æquum est, quod esse ius dicimus. Ius igitur emendativum lucri, & damni medium est. Vnde etiam cum altercantur homines, ad iudicem confugiunt. Ad iudicem autem ire est ire ad ius ipsum, quip-

po cum iudex nihil aliud sit, quam ius quoddam animatum. Et quarum iudicem medium, & vocant nonnulli mediatores, quæsi si medium fuerint consequuti, ius quoque ipsum sint consequuturi: Ius igitur medium quoddam est, siquidem, & iudex. Index autem ad æqualitatem redigit.

3 Quoad secundum: ut magis pateat, quo pacto injustum consistat in quadam inæqualitate, justum in quadam æqualitate, proponit Aristoteles exemplum. Cum alter percutit, alter percuitur, vel alter occidit, alter occiditur, est quædam inæqualitas. Qui enim percutit, vel occidit, lucratur ex damno alterius, in quantum percutiendo satisfacit propriæ voluntati: qui percuitur, vel occiditur, patitur damnum. In hac inæqualitate, perquam alter lucratur, alter damnum patitur, consistit injustum. Iudex igitur, ut reponat æqualitatem, debet cum damno percutientis apponere lucrum percussæ æquale damno, quod est passus. Quia verò posset alicui videri, quod percutere, & occidere non sit lucrari, ideo Aristoteles advertit, quod licet propriè dicatur quis lucrari, vel damnum pati in materia pecuniaria, tamen cum actiones examinantur, vt conformes, vel diffformes æqualitati iustitiæ, vniversim injuria vocatur lucrum, injuria perperio vocatur damnum. Qui igitur injuriam facit, lucratur, qui afficitur injuria, patitur damnum. Lucrum est habere plus boni, & minus mali: damnum est habere plus mali, & minus boni. In hac inæqualitate damni, & lucri, plus, & minoris consistit injustum: justum autem est ipsum æquale, quod est medium inter plus, & minus, inter damnum, & lucrum, & per hoc emendatur injustum. Quia verò injustum emendatur per justum, quod est medium, ideo homines, cum habent controversiam inter se, nec possunt ipsi videre, quid sit justum, & medium, confugiant ad iudicem, tanquam ad quoddam justum animatum. Cū enim iudex discernat medium inter plus, &

tium, & si non daretur talis æqualitas, eo ipso artes perirent. Si enim qui facit artificium, puta calceos, non posset dando calceos, qui tanti æstimantur, recipere aliud artificium, quo indiget, puta pileum, qui tantundem æstimaretur, eo ipso non commutarentur invicem artificia, & sic nemo exerceret artes; ergo ut artes exerceantur, necesse est, ut possint commutari opificia, adeoque ut quantum quis dat, tantundem accipiat, quantum quis agit in commodum alterius cum proprio damno, & labore, tantundem recipiat ab alio in proprium commodum.

7 Quia verò Aristoteles dixit justum esse medium inter damnum, & lucrum, concludit explicando de quibus primo dicantur nomina damni, & lucri. Nomina damni, & lucri primo dicuntur de conmutationibus voluntariis, puta emptione, & venditione. Qui enim in emptione, & venditione ita commutat, ut accipiat plus, quam det, adeoque post contractum habeat plus, quam haberet ante contractum, dicitur lucrari: qui accipit minus, quam det, dicitur damnum pati, ideoque tam tales contractus dicuntur inæquales, & injusti. Qui quantum dant tantum accipiunt, ii neque dicuntur lucrari, neque damnum pati, adeoque & tales contractus dicuntur iusti, & æquales, & unusquisque contrahentium dicitur habere quod suum est. Sicut igitur justum in contractibus voluntariis est medium inter lucrum, & damnum, sic in contractibus involuntariis est medium idem inter lucrum, & damnum, in quibus vel homines possunt habere æquale, vel plus, vel minus.

Utrum, & quo pacto justum consistat in talione. Caput V. Articulus I.

1 Videtur autem nonnullis, & retaliatio absolute, & simpliciter ius ipsum esse, quemadmodum Pythagorei dicebant: ius e-

nim absolute esse retaliationem definiabant, \* 2 Verum retaliatio neque ad distributivum jus, 3 \* neque ad emendativum accommodatur. Volunt tamen ipsi Rhadamanti quoque jus hoc dicere,

Si contra passus fuerit, quod fecerit idem,

Judicium planè rectum, vindictaque fiet.

Sapienter enim dissidet: ut si magistratum quis gerens percusserit, reperiendus non est: si autem magistratum gerentem quis percusserit, non solum est percipiendus, sed supplicio in super afficiendus. Adde quod sponte ne, an inviti fecerimus, multum refert.

1 Postquam Aristoteles explicavit, in quo consistat justum, tum distributivum, tum commutativum, examinat, ac rejicit opinionem Pythagoreorum, qui dixerunt omne justum consistere in talione, hoc est in eo, quod quis patiatur quæ fecit.

2 Hæc sententia rejicitur primo, quia si omne justum consisteret in talione, etiam justum intentum à justitia distributiva consistere deberet in talione; sed hoc est falsum; ergo &c. Probatur minor: justum enim à justitia distributiva intentum consistit in hoc, ut bona communia distribuuntur æqualiter æqualitate geometrica; in hac autem distributione non habet locum talio.

3 Secundo rejicitur, quia neque justum corrigens contractus involuntarios consistit in talione, hoc est in eo, quod quis patiatur eadem omnino, quæ fecit; ergo &c. Probatur antecedens: neque enim si privatus, & plebejus percussit virum nobilem in magistratu constitutum, ad justitiam sufficit, ut plebejus reperiatur, sed requiritur, ut afficiatur etiam majori supplicio; ergo neque justum intentum à justitia vindicativa consistit in talione, licet hoc statuerit Rhadamantus apud Æschylum dicens.

Si quis quod fecit patiatur, jus erit æquum. Confirmatur, quia non eadem pæna est dignus



gnus qui percusserit alterum voluntarie, ac qui percusserit invide; ergo non est universum verum, quod iustum à iustitia vindictiva intentum consistit in hoc, ut quis patiatur quæ fecit, ut si percusserit repercutiat, si occiderit occidatur.

3 Sed in communitatibus commercialibus tale ius retaliatum conservari vult, si ex proportionibus, non ex aequalitate existat. Cetera enim faciendo ex proportionibus civitas continetur. Vel enim dant operam homines, ut malum reddant, aliqui esse servitius videtur, nisi par pari referatur, § \* vel ut bonum recipiant, aliqui nulla fiet participatio: participatione autem civitates consistunt, ac continentur. Vnde etiam Gratiarum templum obviat statim, ut retributio efficiatur: quippe cum id propriam Gratiarum sit, ut & ei, qui nobis gratificatus est, vicissim inferamus, & ipse rursus gratificando nos provocet.

6 Commutatio autem quæ per diametrum sit, retributionem hanc facit, quæ constat proportionibus. Exempli gratia, sit edificator, in quo statuasur A, sutor, in quo B, domus, in quo C, calceus, in quo D, oportet igitur, ut edificator & sutor opus ipsius accipiat, & ipse suum illi tradat: quod si primum sit æquum ex proportionibus, deinde retaliatum efficiatur, erit id quod dicimus: si minus, æquum non erit, neque consistet. Nihil enim vetat, quæ minus opus alterius alterius opere præstabilius sit. Quocirca aliquando ea sunt: Est autem hoc in aliis quoque artibus. Tollentur enim, nisi & quod facit, & quantum, & quale faceret, & quod eo assuetur, & ratio, & tali assueretur. Non enim ex duobus medicis societas fit, sed ex medico, & agricola, & denique diversis, & non aequalibus. Sed hi tamen aliquando sunt.

4 Licet tamen non omne iustum consistat in talione, tamen iustum, quod datur in commutationibus, propter quas instituuntur societates, consistit in talione, seu in hoc, ut quis patiatur quæ facit, seu par pari referatur, non quidem secundum speciem, sed secundum proportionem; hoc est secundum æstimabilitatem: per hoc autem iustum conservantur civitates, & omnes societates humane. Explicatur. Cum homines patiuntur mala, & iniurias, op-

tant, ut malum æquale per publicam auctoritatem rependatur illis, qui faciunt injuriam, & nisi rependatur, adeoque permittatur, ut potentiores impunè possint injuriam facere minus potentibus, minus potentes videntur opprimi quadam specie servitutis à potentioribus; ergo ad conservandam societatem liberam, necesse est, ut qui facit malum, patiatur malum, non quidem idem specie, (neque enim Princeps, qui percusserit plebeum, debet reperecenti), sed idem secundam proportionem, & secundum æstimabilitatem.

5 Rursus cum homines conferant aliis bona, optant, ut sibi retribuat tantumdem boni, non secundum speciem, sed secundum proportionem: si verò non retribuat, non fit compensatio, quæ conservatur mutua societas. Quia verò ad conservationem civitatum necesse est, ut par pari referatur ex bonis, ideo antiqui voluerunt, ut templum gratiarum condere tur in aliquo loco conspicuo civitatis, ut cives discerent reddendas gratias, & beneficia pro beneficiis acceptis rependenda: hoc enim est proprium gratiarum. Oportet autem, ut qui beneficium accipit, beneficium rependat, & postquam retulit par pro primo beneficio, rursus ipse incipiat conferre beneficium. Si enim non incipiat, non par pari refert ei, qui incipit, & primus contulit; ergo ad conservandam societatem, necesse est, ut etiam in gratuitis par pari referatur secundum quandam proportionem.

6 Multo magis necesse est, ut par pari referatur secundum quandam proportionem in commutationibus onerosis. In civitatibus enim sunt varii artifices, & unus indiget opere, & opera alterius: ex. gr. domificatores indigent calceis, sutores indigent domo; ergo necesse est, ut artifices possint commutare invicem sua opificia, & ut sutor dans calceos possit accipere domum, domificator dans domum possit accipere calceos; sed ad hanc commutationem ne-

esse est, ut opificia sint invicem comparabilia secundum quamdam æstimabilitatem, ita ut calcei habeant quamdam proportionem æstimabilitatis cum domo; ergo necesse est, ut inter opificia detur quædam proportio æstimabilitatis. Cum autem opificia artium non sunt æqualia, debent prius æquari, deinde commutari: ex. gr. quia calcei sunt minoris æstimabilitatis, quam domus, debent multiplicari, quoad usque sint æquæ æstimabiles, ac deinde permutari. Quod diximus de domificatore, & sutore, valet etiam de aliis artibus. Cum enim societas ad permutandum ut plurimum non fiat ex artificibus earumdem artium, puta ex duobus medicis, sed ex artificibus diversarum artium, puta ex medico, & agricola, quorum opificia sunt inæqualia, debet considerari proportio opificiorum secundum æstimationem, ut redigi possint ad æqualitatem, ac deinde fieri permutatio.

Quo pacto res, quæ commutantur, possint redigi ad æqualitatem per pecuniam, tanquam per communem mensuram.

### Caput V. Articulus II.

**I**dcirco omnia ea, quorum est permutatio, comparabilia esse quodam modo debent, ob quod nummus in usum venit, qui quodam modo medium efficitur: metitur enim omnia: quare etiam excessum, & defectum, quot scilicet calcei domui, vel alimento æquales sint. Oportet igitur quotus est edificator, aut agricola ad sutorem, tot calceos ad domum, aut alimentum aquiparari. Nisi enim ita sit, nec permutatio, nec societas esse ullo modo poterit: id autem non erit, nisi æqualia omnia quodam modo inter se sint. Oportet igitur, ut uno quodam, sicut dictum est etiam prius, cuncta mensurentur.

**8** At id est re vera quidem indigentia, quæ omnia continet. Nam si nulla re indigerent homines, aut non similiter, efficeretur, ut vel non esset ulla omnino, vel non eadem permuta-

tio. Sed indigentia tamen loco ex pacto, quæ substituitur nummus. Unde etiam numisma appellatur, eo quod non natura, sed vobis, id est instituto, & lege constet, in nobisque sit cum mutare, atque inutilem reddere.

**7** Dictum est, quod ad hoc, ut detur commutatio rerum, res commutandæ debent redigi ad æqualitatem æstimationis; sed ad hoc, ut res possint redigi ad æqualitatem, debent esse invicem comparabiles secundum æstimabilitatem; ut sint invicem comparabiles, debet dari aliqua communis mensura, qua res mensurentur, & æstimentur. ergo ad commutationem debet dari aliqua communis mensura, qua res mensurentur, & æstimentur. Hæc communis mensura ex hominum institutione est pecunia. Omnia enim commutabilia æstimantur pecunia, ideoque pecunia est medium, per quod res comparantur, & mensurantur. Ex. gr. medium, per quod comparamus domum cum calceis, & cognoscimus eorum proportionem in æstimabilitate, est pecunia. Quia enim domus ex. gr. æstimatur centum nummis, duo calcei æstimantur uno nummo, dignoscimus, quod duo calcei eam proportionem habent ad domum, quam unum ad centum &c. Per pecuniam igitur, tanquam per communem mensuram, cognoscimus, quid sit magis æstimabile, quid minus, & in qua proportionem, & quo pacto inæqualia possint redigi ad æqualitatem. Si enim duo calcei æstimantur uno nummo, domus æstimatur centum nummis, patet, quod ducenti calcei habent æqualem estimationem, ac domus, adeoque quod sutor, ut accipiat domum ab edificatore, debet illi dare ducentos calceos. Eodem pacto potest dignosci, quot calceos debeat dare sutor agricolæ pro modio tritici, quo indiget in alimentum. Patet igitur, quod cum ad commutationes requiratur æqualitas permutandorum, ad æqualitatem requiratur comparabilitas, ad comparabilitatem communis mensura, à primo ad ultimum ad



commutationes requiritur communis mensura, quæ est pecunia.

8 Verum licet pecunia sit communis mensura ex hominum institutione, adhuc datur aliqua communis mensura ex natura rei. Hæc communis mensura est indigentia. Patet: nam æstimabilitas rerum in ordine ad commutationem non desumitur ex intrinseca ipsarum perfectione, sed ex apertitudine, quam habent ad deserviendum indigentis humanis. Hinc est, ut licet muscæ, utpote habentes animam sensitivam, sint multo perfectiores frumento, adhuc quia indigemus frumento in cibum, muscis non indigemus ad ullum usum, frumentum magni æstimetur, muscæ in nullo sint pretio; ergo sicut res sunt æstimabiles in ordine ad indigentiam, ita mensura æstimationis est indigentia, ideoque quando maior est indigentia frumenti, & aliarum rerum propter penuriam, tales res pluris æstimantur. Indigentia igitur est vinculum connectens; & continens omnes societates, & causans omnes commutationes. Hinc sequitur, quod si homines nullo indigerent ad usus humanos, nemo faceret ullam commutationem: si vero non indigerent his, puta frumento, vino &c. non facerent has commutationes ad accipiendum frumentum, vinum &c. Licet igitur communis mensura commutabilium sit indigentia, adhuc ex lege, & humana conventionep pecunia constituta est mensura, ideoque sicut ex ipsa natura res æstimantur secundum indigentiam, sic ex conventionep æstimantur pecunia, eo pacto, quo modium frumenti æstimatur tot denariis. Quia vero nummus habet hoc, ut sit mensura commutationum ex lege, ideo sortitur nomen à lege, & græcè vocatur *νμισμα*, latinè etiam dicitur numisma, ac proinde possunt homines auferre pecuniæ hanc vim, quam habet, mensurandi commutationes, & ipsam reddere inutilem.

9 Erit igitur retaliatio, cum adæquata jam singula fuerint. Ut quo loco est agricola ad suto-

rem, eodem opus futoris ad agricola opus sit. Cum autem permutarint, in figuram proportionis redigi opus non est: alioqui alterum extremum utrasque haberet exuperationes, Sed ubi habuerint sua quisque, ita æqui, & socii efficiuntur. eo quod in ipsis fieri hæc æqualitas potest. Sit agricola A, alimentum C, sutor B, opus ipsius ad æquatum D. Si autem non hoc modo fiat retaliatio, nulla erit societas. Indigentiam vero quasi rem unam quandam esse, quæ contineat, illud declarat, quod cum mutua ope non indiguerint, aut utrique, aut alteri, permutationem non faciunt, quemadmodum cum eo, quod quisquam habet, alius indiguerit, ut vino, pro quo frumenti exportationem concedunt. Id igitur adæquatum prius sit, necesse est. 10 \* Sed licet nunc non indigeat quisquam, pro futura tamen permutatione quasi sponsor, si indigentia inciderit, eam fore, nobis intercedit nummus. Qui enim eum offert accipiendi facultatem habeat necesse est.

9 Posito, quod indigentia, & nummus sint communis mensura commutationum, possunt per ipsas ita commutabilia mensurari, ut appareat, quid unus artifex debeat accipere ab alio artifice, ad hoc, ut commutatio sit æqualis. Ex. gr. quia opus agricolæ, hoc est modium frumenti, æstimatur quinquaginta denariis opus futoris, hoc est duo calcei, æstimantur decem denariis, infertur modium frumenti, quod est opus agricolæ, esse quincuplo æstimabilius duobus calceis, quod est opus futoris, ergo duo calcei debent multiplicari in eadem proportionep quincupla, ut adæquet opus agricolæ, & sic pro modio frumenti debent dari decem calcei, & tunc commutatio erit æqualis. Cum verò commutationes commensurantur, & rediguntur ad æqualitatem, tum homines faciunt societates, & sua mutuo commutant. Agricola enim dat futori frumentum, & accipit tot calceos, quot æquè æstimantur, ac frumentum: sutor dat calceos, & accipit frumentum: nec agricola daret frumentum, nisi esset recepturus æquale in calceis, nec sutor daret calceos, nisi esset recepturus æquale in frumento. Sicut autem agricola, & sutor sua invicem non com-

mutarent, nisi redigerentur ad aequalitatem, si neque commutarent, nisi unus indigeret opere alterius, ideoque cum vel non datur indigentia mutua, vel non datur hæc indigentia, tunc vel non fit commutatio, vel non fit hæc commutatio. Tum enim fit commutatio, cum uterque indiget eo, quod habet alter. Ex. gr. cum duo ita se habent, ut alter abundet vino, indigeat frumento; alterè converso abundet frumento, indigeat vino, tunc commutant invicem frumentum, & vinum, si tamen hæc ante fuerint redacta ad aequalitatem, determinando per mensuram indigentiae, & pecuniae, quantum frumentum sit æquè æstimabile, ac tantum vinum.

10. Iam verò quia potest contingere, ut qui abundat eo, quo alter indiget, nunc non indigeat ullo, quo alter abundat, tunc ita facit commutationem, ut loco rei, quam nunc non indiget, accipiat pecuniam, tanquam fidei iussorem, quod accipiet id, quo in futurum indigebit. Cum enim pecunia ex institutione hominum sit æquivalenter omnia, dando pecuniam, possumus omnia accipere, ideoque pecunia non solum est mensura commutabilium, sed etiam est fidei iussor indigentiae.

11. Idem tamen etiam ipsi huic contingit. Non enim semper aequaliter potest, quamvis magis soleat permanere. Idcirco precio cuncta æstimata esse oportet. Ita enim semper erit permutatio. At si ea fuerit, societas quoque sit necesse. Nummus igitur, utpote medium, commensurabilis inter se efficit res, atque ita adequat. Neque enim ulla esse societas potest, nisi sit permutatio, neque permutatio, nisi etiam commensuratio sit. Ac re quidem vera fieri non potest, ut quæ adeo inter se distant, commensurabilia efficiantur, sed pro indigentia tamen ratione satis commode fit. Præsum igitur quoddam esse oportet, atque id ex constitutione. Unde etiam numisma, id est, nummus vocatur. Hic enim est, qui commensurabilia reddit omnia. Nummo enim omnia mensurantur. Sit domus A, mina decem B, lectus C, sitque Adididum ad B, siquidem quinque minis domus

digna esse consuetur, aut aequali re, lectus autem, id est C, decima sit pars ipsius B: patebit profecto quot lecti domui aequales erant, nimirum quinque. Ita autem fieri consuevisse permutationem ante, quam nummus inveniretur, perspicuum est. Nihil enim interest, an lecti quinque, pro demo una exhibeantur, an tantum, quanti lecti ipsi quinque constant. Quid igitur injuria, quid item jus sit, dictum jam est.

11. Iam mensura debet esse nota, & invariabilis, vel saltem minus variabilis mensurato. Hoc autem habet pecunia, Licet enim etiam pretium, & æstimatio pecuniae varietur aliquando, adhuc multo minus variatur pretium pecuniae, quam pretium rerum, adeoque bene res appreciantur per pecuniam, & sic pretia rerum sunt definita, & certa, prout requiritur ad commutationes, & ad societatem. Datur igitur societas, quia datur commutatio; datur commutatio, quia res possunt redigi ad aequalitatem; res possunt facile redigi ad aequalitatem, quia datur pecunia, quæ est communis mensura rerum. E converso societas non potest subsistere sine permutatione; permutatio non potest subsistere sine æqualitate; æqualitas non daretur sine communi mensura. Licet autem res adeo differentes, quales sunt animalia, plantæ &c. verè non convenient in ulla communi mensura; siquidem fortasse neque totum stumentum mundi æquivalet perfectioni unius equi; tamen res consideratæ non secundum se, sed relatæ ad usus humanos, conveniunt sufficienter in communi mensura ratione indigentiae, ut explicatum est. Ad maiorem autem facilitatem commercii, loco indigentiae, quæ est minus sensibilis, substituta fuit alia mensura magis sensibilis, hoc est nummus, qui à lege dicitur νόμισμα, seu numisma, & per nummum omnia mensurantur: Ex. gr. ponatur domus in A, decem minæ in B, lectus in C; si domus æstimetur quinque minis, pretium domus erit dimidio minus, quam pretium decem minarum. Si igitur lectus



lectus æstimetur unica mina, pretium lecti erit decuplo minus, quam pretium decem minarum; ergo pretium lecti erit quincuplo minus pretio domus; ergo lecti debent quincuplo multiplicari, ut adæquent pretium domus, adeoque loco domus debent dari quinque lecti, & sic commutatio erit æqualis; ergo per pecuniam, tanquam per communem mensuram, res commensurabiles mensurantur, & rediguntur ad æqualitatem. Porro ante inventionem pecuniæ sic fiebant commutationes. Loco enim domus dabatur ex. gr. quinque lecti; nunc verò loco domus dantur quinque minæ, quæ sunt æquivalenter quinque lecti. Nihil autem refert, an dentur quinque lecti, vel pecunia ipsis æquivalens. Concludit Aristoteles satis esse explicatum, quid sit iustum, & iniustum.

Quo pacto iustitia sit mediocritas. Cap. V.  
Art. II.

**12** *H*s ita definitis, perspicuum est iustam actionem inter asserere iniuriam, & affici, medium quoque esse: illud enim plus habere est, hoc minus. Iustitia vero non eodem modo, quo alia superiores virtutes, mediocritas est, sed ob id, quia modus est: iniustitia autem extremorum.

**13** *A*c iustitia quidem est, quæ iustus dicitur iusti operator ex electione, ac distributor, tam sibi ad alterum, quam alteri ad alterum, non ita, ut expectandarum rerum maiorem partem sibi, minorem alteri exhibeat, damnosorum e contrario, sed æquum ex proportionem distribuat, & alteri ad alterum simili modo.

**14** *I*niustitia autem contra est, quæ iniustus operator, & distributor unusquisque dicitur. Id autem excessus, & defectus est, vel utilis rei, vel damnosæ præter proportionem. Atque idcirco iniustitia excessus est, & defectus, quia exuperationis, & defectus est: in se quidem exuperationis rei illius, quæ absolute est utilis, & defectus damnosæ: in aliis in universum quidem similiter, quantum tamen ad id spectat, quod præter proportionem est, utro modo incidit. Iniuste facti autem minus est iniuria affici, majus asserere. De iustitia quidem, & iniustitia, quamam sicut iniqua natura, de iure si-

*militer, & iniuria in universum, ad hunc modum dictum jam sit.*

**H**æcenus Aristoteles explicavit, quo pacto iustum sit medium. Jam ut explicet, quo pacto iustitia sit medium, seu mediocritas, iniustitia verò sit extremitas, præmittit, quo pacto actio iusta sit media, actio iniusta sit extrema.

**12** Per eandem actionem iniustam aliter iniuste agit, ac sumit sibi, vel alteri plus, quam debetur ex bonis, minus ex malis, alter iniuste patitur, & accipit minus, quam debetur ex bonis, vel plus ex malis; sed plus, & minus sunt extrema; ergo per operationem iniustam ponitur utrumque extremum; sed inter plus, & minus mediat æquale, hoc autem ponitur per actionem iustam; ergo actio iusta ponit medium inter plus, & minus, & sic est quodammodo media inter iniuste agere, & iniuste pati; sed iustitia est, quæ facit actiones iustas; ergo iustitia est mediocritas, in quantum ponit medium inter plus, & minus; ergo iustitia diverso modo est mediocritas, ac alia virtutes. Probatur ultima consequentia: alia enim virtutes sunt quædam mediocritates, quia sunt mediæ inter duo vitia, quorum alterum peccat per excessum, alterum per defectum; iustitia è converso non est media inter duo vitia, quorum alterum peccet per excessum, alterum per defectum, sed opponitur soli iniustitie, quæ peccat, dando uni plus, alteri minus, neutri æquale.

**3** Ex his possunt inferri descriptiones iustitiæ, & iniustitiæ. Iustitia, in quantum comprehendit etiam distributivam, est habitus, secundum quem iustus dicitur aptus ad agendum secundum electionem, quod iustum est, & ad distribuendum sibi ad alterum, & alteri ad alterum, non ita, ut rei expectabilis plus sibi sit, minus autem alteri, damnosæ è contra, sed æquale secundum proportionem: similiter autem & alteri erga alterum. Iniustitia è converso est habitus, secundum quem iniustus inclinatur ad agen-

agendum secundum electionem, quod iniustum est, & ad distribuendum sibi ad alterum, vel alteri ad alterum inaequaliter, & non iuxta proportionem, ita ut rei expetibilibis plus sibi sit, minus vero alteri, damnosa autem est converso: similiter autem, & alteri erga alterum.

14 Ex his patet iniustitiam esse utramque extremitatem, hoc est excessum simul, & defectum, in quantum ponit simul plus, & minus; sibi enim sumit plus ex bonis, minus ex malis, alteri dat minus ex bonis, plus ex malis; in distributionibus vero non servat proportionem, sed alteri dat plus, alteri minus, prout contigerit, & prout se occasio obtulerit. Sicut iniustitia est utraque extremitas, sic in actione iniusta datur utraque extremitas. Iniuste enim agere est sumere plus; iniuste pari est accipere minus. Concludit Aristoteles satis actum esse de iustitia, & iniustitia, ac de iusto, & iniusto.

De iusto simpliciter, hoc est civili, ac de iusto secundum quid, hoc est herili, paterno, & œconomico. Cap. VI.

**Q**uoniam vero fieri potest, ut quis licet iniuste agat, non tamen sit iniustus, qualia nam iniuste facta quispiam committens in unaquaque iniustitia iniustus continuo esse dicendus est? furne, an adulter, an latro? an ita quidem nihil interit? nam concumbere cum muliere quis posset non ignarus quia cum rem habeat, non tamen ex electionis principio, sed ex affectu id faceret: qui sane iniuste quidem agit, non tamen est iniustus, sicut neque fur, licet furatus sit, neque adulter, licet adulterium commiserit. Simili modo etiam de aliis. Quo modo sane retaliatio ad ius sese habeat dictum jam superius est.

**P**ostquam Aristoteles explicavit, quid sit iustum, & iniustum, & quid sit iustitia, & iniustitia, examinat quid requiratur ad hoc, ut quis sit simpliciter iustus, vel iniustus: Posset aliquis putare, quod ut quis sit simpliciter iustus, vel

iniustus, sufficit, ut faciat aliquid simpliciter iustum, vel iniustum. Sed adhuc superest duplex difficultas. Prima est, quia remanet obscurum, quid sit iustum, & iniustum simpliciter, quid iustum, vel iniustum secundum quid. Secunda est, quia non videtur verum, quod ad hoc, ut quis sit simpliciter iniustus, sufficiat, ut faciat actionem simpliciter iniustam, sed videtur posse contingere, ut quis faciat actionem simpliciter iniustam, & tamen non sit simpliciter iniustus. Explicatur, Potest contingere, ut quis furetur, adulteretur &c. sed non ex plena deliberatione, neque omnino sponte, sed ex impetu passionis. Quis vero dicat hunc esse simpliciter adulterum, aut furem, & non differre ab eo, qui furatur ex plena deliberatione, & omnino sponte? Tertio posset etiam queri, an & quomodo ad corrigendam actionem iniustam requiratur talio, hoc est ut quis patiatur quæ fecit. Sed quia de hoc satis disputatum est cap. 5. art. 1. nihil hic est addendum, sed solum solvenda sunt primæ duæ difficultates. Ut has difficultates Aristoteles solvat, primo hoc capite docet, ac probat solum iustum politicum, seu civile esse simpliciter iustum: secundo docet iustum herile, paternum, & coniugale, sive œconomicum, non esse iustum simpliciter, sed solum secundum quid: tertio capite sequenti distinguit iustum civile, quod est simpliciter iustum in suas species.

2 Non est autem ignorandum id, quod nunc quærimus, & simpliciter ius, & civile ius esse. Hoc autem est, quod communionem vite offert, ut liberius hominibus, & equalibus necessaria sufficiant, atque id vel proportionis, vel numero. \* 3 Quare quibus hoc non adest, inter eos neque ius civile esse existimandum est, sed ius quoddam, & per similitudinem.

4 Est enim ius inter illos, quibus etiam lex est: lex autem inter eos est, in quibus est iniustitia. Indiciam enim iuris, & iniuriæ diiudicatio est. In quibus vero est iniustitia, in iis quoque iniuste facere est: non in omnibus tamen, in quibus est iniuste  
foco.



facere, est etiam iniustitia. Hoc autem est, cum quis plus ex simpliciter bonis, minus ex simpliciter malis sibi attribuit.

5 Propterea non sinimus dominari hominem, sed rationem, eo quod sibi ipsi id facit, & tyrannus evadit. Est autem, qui dominatur, juris ipsius custos: at si iuris, aequi etiam. Quoniam vero esse ipsi nihil amplius videtur, siquidem est iustum: non enim amplius ex simpliciter bono sibi attribuit, nisi id ipsi proportionem conveniat: idcirco alteri laborat. Atque ideo iustitiam alienum esse bonum inquirunt, quemadmodum etiam prius dictum est. Merces igitur quadam danda est: ea autem est honor, & donum. Quibus vero hac satis non sunt, ii tyranni efficiuntur.

2 Quoad primum: iustum simpliciter est iustum politicum, seu civile. Iustum politicum, seu civile est, quod intercedit inter homines coniunctos in societate instituta propter sufficientiam perfectam, qui homines sint liberi, & aequales, aequalitate vel proportionali, seu geometrica, vel arithmetica. Per primas particulas descriptionis explicatur, in qua societate datur iustum politicum, seu civile.

3 Pro intelligentia advertendum est ex primo politicorum cap. 1. & 2. duas esse præcipuas societates, & utramque fundari in indigentia. Prima societas est familiaris. Quia enim homo, cum sit mortalis, non potest conservari in specie sine generatione, & educatione filiorum, non potest autem generare, & educare filios, nisi vir conveniat cum muliere, ideo prima, & naturalis societas est societas familiaris inter virum, uxorem, filios, & servos, quibus etiam homines plerumque indigent. Secunda societas est civilis. Quia enim una familia non est perfecte sufficiens ad bene vivendum, cum in ea non dentur omnes artes &c, ideo multæ familiæ debent convenire in unam civitatem, quæ est societas perfecta, habens perfectam sufficientiam ad vivendum, & bene vivendum. Iustum igitur politicum, seu civile est, non quod intercedit inter homines viventes in una familia, sed quod intercedit inter homines viventes in civitate, seu

societate civili, & hoc explicant primæ particulæ definitionis. Per posteriores particulas definitionis explicatur inter quos homines detur iustum civile. Datur nimirum inter homines liberos, & æquales. Explicatur. Iustum politicum constitutum est primo, & principaliter inter illos, qui coaluerunt in societatem civilem propter sufficientiam perfectam; sed qui primo coaluerunt in societatem civilem fuerunt homines liberi, hoc est sui juris, Patres nimirum familias cum familiis sibi subiectis; ergo iustum civile primo datur inter homines liberos, & sui juris; qui ita constituerunt societatem, ut essent æquales, vel arithmetice, ita ut haberetur sola ratio libertatis, vel geometricè, ita ut haberetur ratio etiam dignitatis, & eorum, quæ in commune contulerunt. Iustum igitur simpliciter non datur inter eos, qui non sunt liberi, & æquales, sed inter inæquales datur iustum quoddam secundum quid, & similitudinarium, ut magis explicabitur num. 6.

4 Quod verò iustum civile detur inter liberos, & æquales, probatur, quia iustum civile datur inter eos, pro quibus ex communi consensu posita est lex constitutiva societatis; sed lex constitutiva societatis posita est primo pro liberis, & æqualibus, qui una cum suis familiis in societatem civilem coaluerunt ad hoc, ut inter eos servaretur æqualitas, & vitaretur iniustitia, & ut secundum legem per iudices judicaretur de iustis, & iniustis, ac de iniustitiis, quæ consistunt in hoc, ut quis sumat sibi plus de bonis, minus de malis; ergo iustum civile primo datur inter liberos, & æquales, qui sunt sui juris: pro servis vero, & filiis familias non primo constituta est lex, neque iudicia, quia ipsi regebantur à dominis, vel à parentibus, quibus erant subiecti.

5 Ex eo, quod lex societatis civilis statuta sit ad hoc, ut servetur æqualitas, infert Aristoteles, quod in societate civili bene

bene constituta non est permittendum, ut dominetur homo secundum propriam voluntatem, sed curandum, ut dominetur lex. Ratio est, quia si homo, qui constituitur Princeps, possit dominari secundum propriam voluntatem, referet gubernationem ad bonum proprium, & sic fiet tyrannus, ac sumet plus ex bonis. Princeps autem debet esse custos iusti; ergo & æqui; ergo non debet sibi plus sumere, sed solum quod est æquum, & est secundum proportionem; si vero sumat sibi plus ex bonis, & minus ex malis, quam ipsi conveniat secundum proportionem, eo ipso non erit iustus, sed iniustus. Princeps igitur, ut sit iustus, debet laborare pro bono alieno, hoc est pro bono communitatis, ideoque dictum est supra, quod iustitia est alienum bonum. Quia vero Princeps laborat pro communitate, debetur illi aliqua merces: hæc autem est honor, & gloria apud subditos. Si autem Princeps non sit contentus hac mercede, sed sibi sumat plus ex bonis communibus, quam illi conveniat secundum proportionem geometricam, eo ipso est iniustus, & evadit tyrannus.

6 *At vero Horile jus, ac paternum idem cum his minime est, sed simile. Nullius enim erga sua simpliciter iniustitia est: possessio autem, & liberi quoad tantum fuerint, & non separari, quasi quidam iniustitiamque sunt. At sese ladere eligit nemo: unde nullius erga se iniustitia est.*

7 *Igitur neque civile jus, neque iniuria erit, quippe quæ ex lege existant, & inter eos, in quibus esse lex potest: hi autem erant illi, quibus & dominandi, & obtemperandi aequalitas inest. Ideo magis erga uxorem, quam liberos, & possessiones iniustitia est. Idem enim est jus familiare, quod tamen à civili etiam ipsum diversum esse constat.*

6 Quoad secundum: iustum herile, quod omnium intercedit inter Dominum, & servum, & iustum paternum, quod intercedit inter Patrem, & filium, non est iustum simpliciter, sed solum secundum quid. Ratio est, quia iustum simpliciter est solum inter eos, inter quos potest dari iniustitia simpliciter; sed non potest quis

esse iniustus in se ipsum, & in res suas; servus autem est aliquid domini, cum sit possessio domini; filius, dum est parvus, & non est emancipatus, est veluti pars patris; ergo &c.

7 Addit Aristoteles, quod etiam iustum paternum, & herile essent simpliciter iustum, adhuc non essent iustum civile. Ratio est, quia iustum civile intercedit inter eos, qui cum essent æquales, ac sui iuris, ita ut nemo esset subiectus alteri, coierunt in societatem per legem communem consensu sancitam; sed pater non coivit in societatem cum filio per legem, neque dominus cum servo; ergo &c. Magis accedit ad iustum civile illud, quod intercedit inter uxorem, & virum, quod est iustum æconomicum pendens à quadam lege ex mutuo consensu uxoris, ac viri. Sed adhuc hoc iustum æconomicum non est idem, ac iustum civile, sicut domus est societas specie diversa à civitate, ut magis explicabitur libro primo Politicorum c. 1.

## De divisione iusti politici in naturale, ac legitimum, seu positivum. Caput VII.

1 *Civile autem jus aliud naturale est, aliud legitimum. Naturale, quod ubicunque eandem vim habet, & non quia voluta videtur, vel minime, \* 2 Legitimum, quod à principio utrumque hoc, an illo modo fiat, nihil refert, ubi vero fuerit institutum, refert, ut mina captivos redimi, ut capram sacrificare, non duas oves: eadem, quæ de singulis sancimus, ut Brasilia sacrificare, nec non ea, quæ sunt decretalia.*

Dictum est solum iustum politicum esse simpliciter iustum: jam explicanda sunt species iusti politici. Ut tales species Aristoteles explicet, primo dividit jus, seu iustum in naturale, & legitimum, seu positivum: secundo probat non omne iustum esse tale ex lege humana, sed aliquid esse tale ex ipsa natura: tertio explicat discrimen inter iustum, & ju-



ad factum, & inter iniustum, & iniuste factum.

1 Quoad primum: iustum, seu jus simpliciter dictum dividitur in naturale, & legitimum, seu positivum. Ius naturale est, *quod quia pendet ex ipsa natura, non autem ex decreto, vel opinione hominum, ubique gentium habet eandem vim obligandi, ideoque est ubique servandum.* Ex. gr. est ius naturale, ut neminem lædamus, ut depositum reddamus &c. Quod enim hæc sint facienda, pendet ex ipsa natura, non autem ex decreto, vel opinione hominum, ideoque ubique gentium tenentur homines non se invicem lædere, depositum reddere &c.

2 Iustum legitimum, seu jus positivum è converso est, *quod quia non pendet ex ipsa natura, sed ex decreto, & opinione hominum, non ubique habet eandem vim, neque est ubique servandum, imo tale est, ut antequam quidquam sanciat, nihil referat, an operemur sic, vel sic, postquam verò fuerit sancitum, refert.* Tria exempla juris positivi affert Aristoteles. Primum est: apud Lacedæmonios lata fuit lex, ut captivi redimerentur una mina, seu libra argenti, hoc est centum denariis. Posita hac lege, tenebantur Lacedæmones redimere captivos una mina: at hæc obligatio non fundabatur in ipsa natura, sed in decreto Lacedæmoniorum, ideoque apud alias gentes non dabatur talis obligatio, imo ipsi Lacedæmonii, antequam sanciretur ea lex, poterant redimere captivos pluris, aut minoris; at posita ea lege, non licebat redimere, nisi una libra argenti. Secundum exemplum est Thebæorum in Ægypto, qui statuerunt, ut Diis sacrificaretur una capra, non autem duæ oves. Tertium exemplum est Amphibolitarum, qui statuerunt divinos honores Brasidæ Imperatori Lacedæmonio, qui bello Peloponnesiaco fortissimè pugnans occubuerat. Sunt autem universi de jure positivo quæcunque publicis decretis statuuntur.

Debet autem adverti, quod ius naturale latius sumitur ab Aristotele, quam à Iuristis. Explicatur. Duo sunt genera actionum ab homine faciendarum. In primo genere sunt actiones faciendæ ab homine, in quantum animal est, quæ proinde ex instinctu naturæ sunt etiam ab aliis animalibus. Tales sunt coniunctio maris cum fœmina, educatio liberorum &c. Videmus enim, quod etiam animalia bruta ex instinctu naturæ coniunguntur ad generando filios, filios generatos educant &c. In secundo genere sunt actiones faciendæ ab homine, in quantum rationalis est, quæ proinde non fiunt à brutis, sed faciendæ censentur ab omnibus gentibus. Huiusmodi sunt, quod pacta servantur, quod legati etiam hostium, sint tuti &c. Iuristæ igitur ius naturale vocant solum illud ius, quod respicit actiones faciendas ab omnibus animalibus, ideoque dicunt ius naturale esse, quod natura docuit omnia animalia; ius verò respiciens actiones proprias soli naturæ rationali, vocant ius gentium, ideoque dicunt non esse de jure naturæ, sed solum de jure gentium, ut legati sint tuti, pacta servantur &c. Aristoteles è converso nomine juris naturalis comprehendit ius respiciens actiones, non solum communes homini cum aliis animalibus, sed etiam proprias hominis. Ius igitur naturale, prout sumitur ab Aristotele, potest subdividi in ius gentium, & ius naturale, prout sumitur à Iuristis.

3 Sed nonnullis omnia esse huiusmodi videntur, quia quod est natura, immobile est, & ubique eandem vim habet, quemadmodum ignis, qui & hic, & apud Persas urit: jura vero moveri vident.

4 At hoc non ita est, sed quodam modo. Quamquam apud Deos fortasse nullo modo est, apud res autem est quoddam etiam naturale, quod mobile sit, licet non omne: sed est tamen aliud natura, aliud non natura.

5 Quidam autem sit, quod natura est, ex iis, quæ possunt aliter sese habere, & quid non natura, sed lege, & institutione, siquidem utraque mobilia simili modo sunt, perspicuum

est.

est. \* 6 Et in aliis quoque eadem determinatio accommodabitur. Natura enim dextra manus potior est, licet fieri possit, ut omnes ambidextri sint. Jura vero ex institutione & utilitate similia mensuris sunt. Non enim ubique sunt aequales vinaris, & frumentaria mensura, sed majores sunt, ubi emunt, ubi vendunt minores. Simili modo non naturalia, sed humana jura, non eadem ubique sunt. Nam neque Respublica apud omnes est eadem, sed una tantum ubique ea est secundum naturam, quae optima est.

3 Quoad secundum: aliqui putant non dari jus naturale, sed omne jus esse positivum, hoc est inductum ab hominibus. Fundamentum est, quia quae sunt à natura, non possunt dimoveri à suo modo operandi, adeoque semper, & ubique habent eandem vim: ex. gr. quia ignis à natura habet, ut comburat, semper, & ubique habet eandem vim combustivam, & sicut comburit hic, sic comburit apud Persas, & ubique gentium; sed jura non semper, & ubique habent eandem vim: ex. gr. licet sit jus, ut depositum reddatur, tamen in aliquo casu non debet reddi, puta si quis deposuerit gladium, eumque repetat ad occidendum seipsum, vel alium innocentem, non debet reddi; ergo &c.

4 Adhuc tamen dicendum, quod datur jus naturale. Licet enim apud Deos, hoc est in corporibus coelestibus, causae naturales non possint unquam dimoveri, ne per accidens quidem, à suo modo operandi, eo pacto, quo sol non potest dimoveri à suo motu, adhuc apud nos, & in inferioribus causae naturales possunt per accidens, & propter impedimentum, & in paucioribus impediri à suo modo operandi, eo pacto, quo licet homo naturaliter generet hominem, potest per accidens generare monstrum; ergo licet aliqua jura possint per accidens impediri, ne hic, & nunc obligent, adhuc sunt naturalia: ex. gr. licet possit quis per accidens non tenere ad reddendum depositum, adhuc datur jus naturale ad hoc, ut depositum reddatur; ergo dantur aliqua jura naturalia,

aliqua positiva, & instituta ab hominibus.

5 Verum ex his oritur alia difficultas: Si enim non solum jura positiva, sed etiam quaedam jura naturalia sunt mutabilia, quodnam ex mutabilibus dicendum est esse jus naturale, & quod dicendum est jus positivum, & inductum ex lege, atque institutione humana?

6 Dicendum, quod sicut determinamus, quenam sint naturaliter talia in aliis generibus, sic possumus determinare, quae sint naturaliter talia in genere justitiae. In aliis generibus ea dicimus esse naturaliter talia, quae plerumque apud omnes gentes sic se habent, licet aliquando, sed raro, & per accidens aliter se habeant: ex. gr. dicimus manum dexteram esse naturaliter aptiorem ad motum, quia ut plurimum, & apud omnes gentes ita contingit, licet accadat aliquos esse ambidextros, vel melius movere sinistram, quam dextram. Sic naturaliter iusta sunt, quae ut plurimum, & apud omnes gentes debent fieri, licet aliquando oppositum contingat: ex. gr. naturaliter iustum est depositum reddere, quia ut plurimum, & apud omnes gentes depositum debet reddi, licet aliquando per accidens reddi non debeat. E converso mensuras rerum, puta frumenti, vini &c. dicimus non esse naturales, sed institutas ab hominibus, quia variae sunt apud diversas gentes, & mutantur, prout expedit. In locis enim, ubi frumentum, vinum, & alia huiusmodi, quia abundant, venduntur alio asportanda, solent esse majores mensurae: in locis, ubi quia haec deficiunt, emuntur, solent esse minores mensurae. Proportionaliter jura, quae apud diversas gentes sunt diversa, & mutantur, prout expedit, censenda sunt positiva, non naturalia, cum similia sint mensuris. Quia verò non ubique sunt eadem jura positiva, ideo neque eadē ubique est politia, sive regiminis civilis ratio, licet unica solū sit optima politia, & optima ratio regiminis civilis.



7 Unumquodque autem ius, & legitimum, ut universalia sese habent ad particularia. Nam quæ aguntur, multa sunt, illorum autem unumquodque est unum: universale enim est. Iniuste autem factum, & iniuria, iustificatio item, & ius inter se differunt. Iniuria enim cum natura sit, vel consuetudine, cum sit, iniuste factum evadit, prius vero, quam facta fuerit, iniuria tantummodo est. Nam ubi est facta, iniuste factum dicitur. Simili modo etiam iustificatio. Sed id tamen, quod commune est, potius iuste factum, iustificatio vero iniuste facti correctio vocatur. Horum autem sigillatim qualesnam, & quot species sint, ac circa quæ versentur, postea considerandum est.

7 Quoad tertium: docet Aristoteles, quod omnes actiones singulares iustæ, vel iniustæ reduci possunt ad aliquam rationem universalem iustæ, & iniustæ. Ex. gr. redditio depositi est actio iusta, retentio depositi est actio iniusta. Hæ actiones reducuntur ad iustum, & iniustum universale, per quod iustum esse depositum reddere, iniustum retinere, sub quo iusto, & iniusto universali continentur plures actiones singulares iustæ, vel iniustæ. Differunt ergo iustum, & iuste factum, iniustum, & iniuste factum. Iustum enim est, quod tale est natura, vel lege, antequam fiat: iuste factum est, quod tale est, dum sit, & postquam est factum. Ex. gr. iustum est depositum reddere, quia omnes consent iustum esse depositum reddere, antequam depositum reddatur: at redditio actualis depositi est ipsum iuste factum participans speciem illius iusti universalis. Similiter iniustum esse depositum retinere, quia antequam depositum retineatur, omnes consent iniustum esse retentionem depositi: at actualis retentio depositi est iniuste factum, sive actio iniusta. Porro iustum ut sic non tam dicitur iuste factum, quam iuste facti ratio. Iuste factum dicitur etiam emendatio iniusti: ex. gr. emendatio, per quam ex auctoritate Iudicis corrigitur aliqua iniustitia per debitam compensationem, dicitur iuste factum. Concludit Aristoteles, quod inferius est determinandum, quæ, & qualia sint iusta secundum unum-

quodque iustum. Hoc est tam secundum naturale, quam secundum positivum.

Ostenditur, quod ad hoc, ut quis sit simpliciter iustus, vel iniustus in agendo, debet facere iusta, & iniusta voluntatiæ, & ex electione, ac ex perfecta deliberatione. Cap. VIII.

1 **C**um iura verò, & iniuria sint ea, quæ diximus, & iniuste agit, & iuste quispiam, cum sponte agit.

2 Nam cum invitus facit, neque iniuste, neque iuste agere censendus est, nisi ex accidenti. Accidit enim, ut ea, quæ agunt, vel iusta sint, vel iniusta. At iuste, vel iniuste factum spontaneo, & invito definitur. Cum enim spontaneum fuerit, vituperatur, tuncque etiam est iniuste factum. Quare sit, ut iniustum quidem esse quippiam possit, quod tamen nondum iniuste factum sit, nisi id etiam affuerit, ut sponte factum sit.

3 Appello autem spontaneum, quemadmodum etiam prius dictum est, illud, quod in sua quisque potestate situm cognoscens, neque ignorans agit, aut quem, aut quo, aut cuius, id est aut quem verberet, aut quare, aut cuius causa, & unumquodque illorum, non per accidens, neque per vim: ut si quis apprehensa manu ipsius alium verberet, non sponte autem ipse id faciat: non est enim in ipso. Fieri etiam potest, ut qui verberatur, sit pater, ipse autem hominem eum quidem esse, aut ex presentibus aliquem sciat, patrem tamen esse ignoret. Simili modo quoque de illis, quorum causa quippiam sit, definiendum est, sique, quæ ad actionem totam spectant. Quod autem ignoratur, aut non ignoratur, non est tamen in ipso, vel per vim sit, invitum est. Multa enim ex iis, quæ sunt natura, scientes etiam agimus, & patimur, quorum nihil neque spontaneum est, neque invitum, ut senescere, vel mori.

4 Sed id, quod per accidens fit tam in iustis, quam in iniustis simili modo contingit. Nam sicut si quis invitus, & timore inductus reddiderit depositum, is neque iusta agere, neque iuste facere dicendus est, nisi per accidens, sic pari modo qui coactus, & invitus non reddiderit, per accidens iniuria afficere, & iniusta agere est dicendus.

**P**roposuerat Aristoteles cap. 6. quaestionem, in qua quærebatur, quid requiratur ad hoc, ut quis simpliciter sit iustus, vel

vel iniustus in operando: & quia duo videntur ad hoc requiri, primo ut faciat aliquid simpliciter iustum, vel iniustum, secundo ut faciat certo quodam modo, ideo postquam cap. 6. & 7. explicavit iustum simpliciter, & iustum *secundum quid*, hoc cap. 8. quaestionem resolvit, explicando quomodo debeat quis iustum, vel iniustum facere, ut sit iustus, vel iniustus in agendo.

1 Docet ergo duas condiciones requiri ad hoc, ut qui facit iusta, vel iniusta, sit simpliciter iustus, vel iniustus in agendo. Prima conditio est, ut faciat iustum, vel iniustum sponte, seu voluntariè: secunda ut faciat ex plena deliberatione.

2 Explicatur prima conditio. Si enim quis faciat aliquid iustum, sed non faciat voluntariè, ex gr. si depositum reddat, at non reddat voluntariè, sed invitè, is non est iustus in agendo, nisi per accidens. Facit enim actionem, cui accidit esse iustam, sed quia non intendit facere actionem iustam, iuste agit solum per accidens, & præter intentionem. Similiter si quis occidat alterum involuntariè, facit actionem iniustam, sed non est iniustus in agendo, nisi per accidens, ex proportionali ratione. Cum autem quis voluntariè facit iustum, vel iniustum, est simpliciter iustus, vel iniustus in agendo.

3 Quid verò requiratur ad hoc, ut quis agat voluntariè, explicatum est supra lib. 3. cap. 1. Dictum est enim, quod tum agimus voluntariè, cum facimus id, quod est in nostra potestate, non ignorantes, sed præcognoscentes circumstantias actionis, hoc est *circa quid, quo, & gratia cuius &c.* Ex. gr. ille voluntariè percutit Patrem, qui ita percutit, ut habeat in potestate percutere, vel non percutere, & cognoscit per se, ac non solum per accidens, quod percutit Patrem tali instrumento, & quod percussio tendit ad finem vulnerandi &c. Si verò quis faciat actionem ignorans, vel non sponte, sed vi, is non

operatur voluntariè. Ex gr. si quis per vim moveat manum meam ad percutiendum alterum, ego non voluntariè percutio, cum non sit in mea potestate non percutere: si verò quis sponte percutiat hominem, cognoscens illum esse hominem, sed non cognoscens esse Patrem, non voluntariè percutit Patrem: similiter si percutit ferro, patans lignum, non voluntariè percutit ferro: si percutiat ad leviter pungendum, & vulneret, non voluntariè vulnerat. Univerſimigitur involuntariè sit, quod vel sit ex ignorantia, vel sit vi. Ideo multa naturalia facimus, ac patimur scienter, neque voluntariè, neque involuntariè, quia non sunt in nostra potestate. Ex. gr. scienter senescimus, & morimur, & tamen quia tales actiones, & passionis non sunt in nostra potestate, possunt nobis nec esse voluntariæ, nec involuntariæ, sed merè naturales.

4 Addit Aristoteles, quod sicut possumus iuste agere per accidens, sic possumus iniuste agere per accidens. Sicut enim qui depositum reddit, non sponte, sed vi, & ex metu, non agit iuste, nisi per accidens, sic qui coacte, & involuntariè depositum retinet, non agit iniuste, nisi per accidens. Proportionalis enim est ratio utriusque.

5 Ex spontaneis autem alia cum electione agimus, alia sine electione. Cum electione ea agimus, quæ præconsultavimus: sine electione, quæ nulla præconsultatione adhibita facimus.

6 Verum, cum tres sint læsiones, quæ in societatibus eveniunt, quæ cum ignorantia sunt, sunt peccata, cum neque quem, neque quod, neque quo, neque cuius causa existimaverat quispiam, ea egerit: vel enim non esse percussurum, vel non hoc, vel non hunc, vel non huius causa putavit, sed accidit id, cuius causa minime putarat: verbi gratia, non ut vulneraret, sed ut stimularet, aut non quem, aut non sicut volebat. Quando igitur præter rationem evenit læsio, infortunium est: quando vero non præter rationem, sed sine tamen vitio, peccatum. Peccat enim quisque, cum in se principium causa habuerit: infortunatus egerit, cum extrinsecus.



*At cum cognoscens quidem, sed sine tamen praconsultatione agit quispiam, iniuste factum est: ut sunt, quae ex ira sunt, aliisque affectibus, quibus necessarii, nutritialesque hominibus accidunt. Qui in his enim laedunt, & peccant, iniuste quidem agunt, suntque hac iniuste facta, nondum tamen iniusti ob hac, neque pravi ipsi homines habentur, quippe cum laeso ipsa ex pravitate minime evenerit. \* 8 Nam cum ex electione laeserit quispiam, tunc demum iniustus, ac pravius est.*

6 Explicatur jam secunda conditio, quod nimirum ad hoc, ut quis sit simpliciter iustus, vel iniustus, debet agere iusta, vel iniusta ex plena deliberatione. Dupliciter enim possumus aliquid facere voluntariè, seu spontaneè. Primò ex electione, hoc est praecedente perfecta deliberatione: secundò non ex electione, hoc est non praecedente perfecta deliberatione. Si agamus iusta, & iniusta ex electione, & ex plena deliberatione, sumus simpliciter iusti, vel iniusti in agendo: si agamus non ex plena deliberatione, non sumus simpliciter iusti, neque iniusti.

6 Tripliciter igitur possumus in contractibus, & commutationibus alterum laedere. Primò ex ignorantia, adeoque non voluntariè: ex gr. possumus aliquem percutere ignorantes, quod percutimus; ut cum quis jacet lapidem, putans neminem transire, & percutit transeuntem: vel ignorantes, quod percutimus hunc; ut cum quis jacet lapidem ad percutiendum hominem, quem nescit esse suum patrem, & percutit suum patrem: vel ignorantes, quod percutimus hoc instrumento; ut cum quis putat se percutere baculo, & percutit ferro: vel ignorantes, quod percussio tendit ad hunc finem; ut cum quis percutit leviter ex animo pungendi, & graviter vulnerat. Cum quis laedit alterum involuntariè, & extra omnem rationem, non est peccatum, sed merum infortunium: at cum laedit alterum involuntariè, sed non extra rationem, puta cum vult laedere le-

viter, & laedit graviter, tunc non solum est infortunium, sed peccatum. Ratio est, quia cum laedit extra omnem rationem, tunc causa laedendi non est ratio hominis, sed merum infortunium: at cum laedit non extra rationem, tunc causa laedendi aliquo modo est ratio existens in ipso homine.

7 Secundò possumus alterum laedere voluntariè, & scienter, sed non ex plena deliberatione: & tunc facimus quidem alteri injuriam, sed non ex malitia, sed potius ex infirmitate. Ex gr. cum quis alterum laedit ex ira, vel ex altera passione naturali, non autem ex deliberatione, peccat quidem, & facit injuriam, sed non ex malitia, sed ex passione, vel infirmitate, adeoque adhuc non est simpliciter iniustus, quia non operatur ex malitia iniustitiæ.

8 Tertiò demum possumus alterum laedere ex electione, præmissa plena deliberatione, volentes illi damnum inferre? & tunc peccamus ex malitia, & sumus simpliciter iniusti.

9 Quocirca recte ea, quae ex ira sunt, non esse ex providentia judicantur. Non enim principium affert, qui iratus facit, sed qui ad iram provocavit.

10 Præterea neque hic factum sit, necne, sed jurene, an injuria factum sit, controversia est. Ira siquidem apparet iniustitia est. Non enim sicut in commerciis, factum ne sit, contendunt, ubi necesse est alterum pravius omnino esse, nisi ex oblivione id faciant, sed de facto consentientes, jure ne, an injuria id factum sit, altercantur, quod qui insidiosè fecit, minime ignorat. Quare alter injuria se esse affectum putat, alter minime.

11 Si autem ex electione laeserit, iniuste agit, & ex his jam iniuste factis iniustus est, qui injuriam facit, cum vel præter proportionem fuerint, aut æquum. Simili modo etiam iustus est unusquisque, cum ex electione iuste egerit. Iuste agit autem, si tantummodo sponte agat. At ex iis, quae involvi agimus; alia ignoscenda sunt, alia minime. Nam quæ non modo ignorantes, sed ex ignorantia committimus, sunt ignoscenda: quæ vero non ex ignorantia, sed ignorantes facimus, ex affectu tamen, neque naturali, neque humano, venia digna minime sunt.

9 Hinc primò inferitur, quod meritò quæ fiunt ex ira censentur non fieri ex providentia, & electione. Ratio est, quia principium faciendi ea, quæ fiunt ex providentia, & electione est in ipso faciente; sed principium faciendi ea, quæ fiunt ex ira, non tam est in eo, qui irascitur, quam in eo, qui movet ad iram; ergo &c.

10 Secundò inferitur, quod meritò cum quis lædit alterum ex ira, non contrahitur, utrum læserit, sed utrum iure, vel iniuria. Ratio est, quia qui irascitur, irascitur ex apparente injuria sibi illata, & ita lædit, ut velit læsionem esse manifestam; ergo cum læsio soleat esse manifesta, non tam queritur, utrum læserit, vel non læserit, quam utrum iure, vel iniuria. E converso cum homines se lædunt in commerciis, solent se invicem lædere clam, & ex insidiis; ergo tunc solet esse controversia, an læserint, vel non læserint.

11 Concludit Aristoteles respondendo ad principalem quæstionem, in qua queritur, quando homines sint iusti, vel iniusti. Dicendum enim, quod cum nocent alteri ex electione, & ex perfecta deliberatione, ita ut vel non servant aequalitatem arithmeticam, vel non servant geometricam, tunc sunt simpliciter iniusti: cum vero iusta faciunt sponte, ac ex electione, & ex plena deliberatione, tunc sunt simpliciter iusti, quia faciunt iusta ex plena bonitate iustitiae. Addit, quod licet qui faciunt iniusta ignoranter, non sint simpliciter iniusti, adhuc non semper digni sunt venia. Si enim non solum faciant, quæ ignorant, sed faciant ex ignorantia, non facturi, si scirent, digni sunt venia, & excusantur à culpa: si vero faciant quidem ignoranter, sed non ex ignorantia, sed ex passione, non humana, neque naturali, sed vitiosa, quæ passio causat ignorantiam, non sunt digni venia, neque omnino excusantur à culpa, licet minus peccent, quam si facerent scienter.

Vtrum possit fieri injuria volenti.  
Cap. IX. Art. I.

1 **D**ebitare autem quispiam posset, an satis de facienda, patientiaque iniuria definitum sit. Ac primum an sit id quod Euripides dixit, absurde inquit.

Quomodo parentem occiderim exponam brevi:

Volens volentem, vel volentem non volens.

2 Vtrum re vera fieri possit, ut sponte quispiam injuria afficiatur, necne, an omne id invicem sit; quemadmodum injuria afficere quoque spontaneum totum est, an spontaneum aliud, aliud sit involuntum.

3 Et simili modo de iustificando. Iustè agere enim spontaneum totum est, ut meritò utraque modo opponi debeat, & injuria affici, & iustificari, ut vel spontaneum, vel involuntum utrunque esse affirmemus.

4 Absurdum autem videretur, si iustificari spontaneum esse totum diceremus, quippe cum nonnulli sint, qui non sponte iustificentur.

1 **D**ictum est, quod ad hoc, ut quis sit iniustus, & per se faciat injuriam alteri, debet alterum lædere sponte, & volens. Hinc oritur quæstio, an etiam è converso qui patitur injuriam, patiatur illam sponte, & volens, juxta illa absurda carmina Euripidis, apud quem quidam interrogatus de injuria matri illata per patricidium, quo matrem occiderat, respondet:

*Matrem ut meam necaverim paucis loquar:*

*Volens volentem, vel volentem non volens.*

2 Est igitur examinandum, an sicut omnes, qui faciunt injuriam, sponte illam faciant, sic omnes, qui patiuntur injuriam, sponte patiantur; an è contrario omnes patiantur invito; an potius quidam patiantur injuriam sponte, & volentes, quidam invito. Hanc igitur quæstionem Aristoteles examinans, disputat ad omnes ejus partes,

3 Ex una parte videtur, quod omnes, qui patiuntur injuriam, vel patiantur sponte-



sponte, vel patiantur inviti. Omnes enim, qui faciunt injuriam, faciunt sponte, & volentes, non autem aliqui faciunt sponte, aliqui inviti; ergo proportionaliter qui patiuntur injuriam, omnes patiuntur injuriam sponte, vel omnes inviti, non autem aliqui sponte, aliqui inviti.

4 Ex alia parte manifestè est absurdum, quod omnes patiantur injuriam sponte, siquidem multi non sponte, sed violenter, & per vim verberantur, mutilantur, spoliantur bonis &c; ergo &c.

5 Nam etiam de eo dubitaret quispiam, utrum unusquisque, qui injustum aliquid passus est, injuria quoque afficiatur, an sicut in agendo, ita in patiando quoque res sese habeat. Fieri enim potest, ut in utrisque ex accidenti justa consequamur. Idem autem in injustis quoque evenire manifestum est: quippe cum non idem sit injusta agere, & injustè agere, id est injuria afficere, neque injusta pati, & injuria affici. Similiter quoque justè agere quempiam, & justificari dicendum est. Non enim potest quisquam injuria affici, nisi aliquis sit, qui injuria afficiat, neque justificari, nisi justè quispiam agat, juveque afficiat.

6 Verùm si absolute injuria afficere est sponte lādere, sponte autem lādere, est scientem quem, & quod, & quomodo, intemperans verò sponte seipsum lādedit, sponte is injuria afficeretur, possetque fieri, ut ipse seipsum quispiam injuria afficeret.

7 At hoc unum ex iis est, qua in dubium veniunt, utrum injuria afficere seipsum quispiam possit. Adde, quod sponte etiam ob intemperantiam aliquis ab alio volente injuria afficeretur, ut hoc modo quispiam sponte affici injuria queat.

8 Hinc verò oritur alia dubitatio, an omnis, qui patitur injusta, injuriam patiatur? Respondet Aristoteles, quod sicut non idem est facere injustum, & facere injuriam; si quidem qui facit injustum non ex intentione, facit injustum per accidens, non autem per se; sic non idem est pati injustum, & pati injuriam; siquidem qui patitur injustum, & damnum præter intentionem facientis, patitur injustum solum

per accidens, adeoque non patitur injuriam. Impossibile siquidem est, ut quis patiatur injuriam, nisi alter injuriam faciat; ergo eo ipso, quod damnum inferens non facit injuriam, quia non operatur ex intentione, damnum patiens non patitur injuriam ex eadem ratione.

6 Soluta hac dubitatione incidente, recreditur Aristoteles ad disputandam questionem principalem. Videtur enim, quod neque omnes patiantur injuriam inviti. Primò enim *injuriā facere* nihil aliud est, quam aliquem lādere voluntariè, ita ut lādens sciat se lādere, quem lēdat, quod nocumentum inferat, quomodo lēdat &c. sed incontinens, cum propter incontinentiam facit aliquid sibi noxium, lēdit se ipsum volens, & sciens, adeoque facit injuriam sibi ipsi; ergo incontinens patitur injuriam à se ipso, & sponte patitur.

7 Secundò, si respondeatur, quod ad hoc, ut quis faciat injuriam, debet sponte inferre damnum alteri, cum nemo possit facere injuriam sibi ipsi, contrā est, quia præter quam quod hoc ipsum est dubium, an possit quis facere injuriam sibi ipsi, adhuc sequitur, quod possit quis sponte injuriam pati ab altero; ergo &c. Probatur antecedens: aliquando incontinens sponte patitur damnum, ut cum propter vehementiam amoris finit se spoliari à meretrice; sed tunc meretrix, cum lēdat alterum sponte, & volens, injuriam infert illi, iuxta definitionem traditam injurię; ergo tunc incontinens sponte patitur injuriam à meretrice, adeoque potest quis sponte injuriam pati.

8 An fortasse non recta definitio est, sed, cum dicimus lādere esse scientem, & quem, & quod, & quomodo, addendum est, præter illius voluntatem, qui lāditur. Lāditur igitur sponte aliquis, atque injusta patitur, nullus tamen est, qui injuria sponte afficiatur, quippe cum id velit nemo, \* 9 ne incontinens quidem, sed præter voluntatem agat. Nemo enim vult id, quod non esse bonum

existimas. At incontinens, quod non esse agendum putat, id agit.

10 Qui enim sua ipsius dat, sicut Homerus inquit Glancum dedisse Diomedem,

Aurea pro ferreis, ac pro centena novennis, nulla afficitur iniuria, quippe cum in ipsius potestate sit dare. Iniuria vero affici, minime in ipso est, sed esse aliquem oportet, qui iniuria afficiat. Atque iniuria affici quidem non esse spontaneum manifestum est.

8 Propositis rationibus dubitandi, resolvit Aristoteles questionem, ac docet neminem iniuriam pati sponte. Et quia contra hoc videtur militare allata definitio iniuriæ, in qua dictum est, quod iniuriam facere, est aliquem ledere voluntarie, & sciendo circumstantias actionis, ideo docet definitionem esse diminutam, atque addendum præter voluntatem illius. Cum igitur iniuriam pati sit ledi præter voluntatem, est impossibile, ut quis sponte iniuriam patiat, cum eo ipso deberet ledi præter voluntatem, adeoque non sponte.

9 Hinc patet responsio ad rationes in contrarium. Ad primum ex eo, quod incontinens ledit seipsum volens, respondetur negando, quod incontinens velit ledere seipsum. Vult enim id, quod apparet sibi bonum propter passionem; ergo non vult inferre sibi malum, adeoque non vult ledere seipsum; ergo sicut non sponte lædit, sic non sponte læditur à seipso, adeoque etiam ex hoc capite non patitur iniuriam à seipso.

10 Ad secundam rationem ex eo, quod incontinens sinit se ledi, ac spoliari à meretrice, respondet, quod qui sponte dat sua, non patitur iniuriam, eo pacto, quo Glaucus apud Homerum, dum sponte dedit Diomedem arma aurea loco armorum æcorum, quod erat, sicut si dedisset centum boves loco unius bovis, non passus est ullam iniuriam à Diomede; ergo neque incontinens, dum dat sua bona meretrici, patitur iniuriam. Ratio est, quia incontinens ita dat, ut sit in ejus potestate dare, vel non dare; sed iniuria non est in potestate patientis iniuriam; ergo incontinens dans sua bona meretrici non patitur iniuriam.

Verum in distributionibus injustus sic qui inæqualiter distribuit, an qui plus accipit; & an possit quis facere iniuriam sibi ipsi.

### Cap. IX. Art. II.

11 **D**ico præterea ex his, quæ proposuimus, superius dicenda: utrum is, qui plus præter dignitatem distribuit, iniuriam afferat, an is qui id habet fieri ne item possit, ut se ipsum quippiam iniuria afficiat.

12 Nam fieri potest id, quod prius dictum est, & qui distribuit iniuria afficit, non qui habet plus; si quis alteri, quàm sibi plus distribuit sponte, & sciens, is se ipse iniuria afficit, id quod facere modesti homines consueverunt. Modestus enim ejusmodi est, ut immuni sua non difficilem patiatur.

13 At neque hoc simplex est. Ex alio enim bono, si ita incidit, plus usurpavit, ut ex gloria, aut ee, quod absolute honestum est.

14 Sed solvitur etiam ex iniuria afficiendi definitione. Nihil enim præter suam patitur voluntatem, ut propterea affici iniuria minime possit, sed lædatur tantum, si modo pati ipsum quippiam dicendum est.

11 **S**oluta dubitatione, an possit quis iniuriam pati volens, proponit Aristoteles alias duas questiones. Prima est, utrum cum quis distribuit bona communia inæqualiter, ita ut uni det plus, quam illi debetur, alteri minus, injustus sit is, qui inæqualiter distribuit, an qui plus accipit. Secunda est, an possit quis sibi ipsi iniuriam facere.

Ut has questiones Aristoteles solvat, primò proponit rationem dubitandi, ex qua videtur probari, quod si qui distribuit inæqualiter esset injustus, posset idem facere iniuriam sibi ipsi, atque allata rationi dupliciter satisficit; secundò docet, ac tribus rationibus probat, injustum esse eum, qui inæqualiter distribuit; eum autem, qui plus accipit, non semper esse iniustum; tertio rejicit tres errores antiquorum: quarto demum explicat, quorum bonum sit iustitia.



12 Quoad primum: videtur, quod potius sit iniustus, qui plus accipit, quam qui inæqualiter distribuit. Si enim qui inæqualiter distribuit, eo ipso esset iniustus, sequeretur, quod qui distribuit bona communia, ac sumit sibi minus, quam illi debeatur, idque dat aliis, esset iniustus, adeoque faceret injuriam sibi ipsi; sed hoc est absurdum, tum quia universim nemo potest facere injuriam sibi ipsi, tum quia homines moderati solent in distributionibus minus sibi sumere; ergo &c.

13 Allatæ rationi dubitandi respondet Aristoteles dupliciter. Prima responsio est, quod qui sumit sibi minus ex bonis, quæ distribuit, non sumit sibi minus simpliciter: nam loco boni utilis sumit sibi gloriam, & honestatem, quæ abundè compensat jacturam boni utilis; ergo cum non se simpliciter lædat, sed promoveat proprium bonum, non facit sibi injuriam, nec est iniustus simpliciter.

14 Secunda responsio est: etiamsi læderet seipsum, non lædit seipsum contra propriam voluntatem, cum velit pati illud damnum; sed ad injuriam requiritur, ut quis lædat alium contra propriam voluntatem; ergo &c.

15 Perspicuum quoque est eum, qui distribuit, iniuria afficere, non eum semper, qui plus habet.

16 Non enim cui iniustum inest, is injuriam facit, sed cui inest id, ut sponte hoc faciat. Id autem est, unde principium actionis proficiscitur, quod scilicet in distribuyente, non in accipiente consistit.

17 Adde, quod eum facere multis modis dicatur, & quodammodo inanimata interficiant, & manus, & servus, cum mandaveris aliquis, hac scilicet non iniuste faciunt, sed iniusta tamen committunt.

18 Accedit, quod si ignorans judicavit quisquam, non injuria afficit, quantum ad legitimum jus attinet, neque iniustum iudicium est, sed quodammodo tamen iniustum. Aliud enim legitimum, aliud primum jus est. At si sciens judicavit iniuste, plus sibi insurpat & ipse, vel gratis, vel vindictæ, perinde quidem, ac si quis iniuste facti quod ipse pati non acceperit: & ille etiam, qui ob hæc

iniuste judicavit, plus habet. Etenim illis, qui agrum adiudicavit, si non agrum, sed argentum accepit.

15 Quoad secundum: respondet Aristoteles primæ quæstioni propositæ, ac docet, quod qui inæqualiter distribuit, est iniustus, & facit injuriam: qui autem plus accipit, non semper facit injuriam, sed tum solum, cum procurat sibi plus dari.

16 Probatur tripliciter, primo, quia non ille facit injuriam, cui inest iniustum, sed qui est principium actionis iniustæ, eamque sponte facit; sed principium actionis iniustæ est in distribuyente, non autem in eo, qui plus accipit, quam sibi debetur; ergo &c.

17 Secundo multipliciter potest aliquid agere: primo ut causa principalis, eo pacto, quo homo occidit, vel percutit: secundo ut instrumentum inanime, eo pacto, quo gladius occidit, & baculus percutit: tertio ut instrumentum animatum conjunctum principali agenti, eo pacto, quo manus percutit: quarto ut instrumentum animatum separatum, eo pacto, quo servus occidit jussu domini. Posito hoc, ille facit injuriam, qui est principale agens respectu actionis iniustæ, alia verò sæpe, licet faciant actionem iniustam, non faciunt injuriam; sed qui inæqualiter distribuit, est agens principale respectu iniustæ distributionis, qui verò plus accipit, non est principale agens, sed potest passivè se habere; ergo &c.

18 Tertiò ita se habet distributor in distribuendo, sicut iudex in judicando; sed iudex si ex ignorantia juris positivi judicaverit iniuste, licet faciat iniustum materialiter, non facit injuriam formaliter: si verò scienter judicaverit iniuste, facit injuriam formaliter, ac licet non sibi plus accipiat de re alteri ad iudicata, sumit sibi plus de gratia ejus, in cujus favorem judicavit, vel de vindicta ejus, contra quem judicavit; ergo proportionaliter distributor si scienter iniuste distribuit, facit inju-

riam, ac sibi plus accipit ex gratia, vel vindicta, ac se habet sicut si iudex pro adiudicando agro alicui, cui non debetur, non acciperet agrum, sed acciperet argentum, seu pecuniam, vel acciperet partem rei male adiudicatæ.

19 Homines autem in sua potestate solum existimant, ut injuria afficiant. Propterea etiam ius ipsum putant facile esse, quod tamen non est. Rem habere enim cum uxore vicini, & percutere proximum, & manu porrigere pecuniam, & facile est, & in ipsis: sed ita tamen se habentes hac facere, neque facile, neque in ipsis est.

20 Simili modo quoque cognoscere iusta, & iniusta nullam sapientiam esse existimant, propterea quod difficile minime est ea intelligere, de quibus leges præscribunt. Verum iusta non hæc sunt, nisi per accidens, sed ea sunt iusta, quæ quodammodo aguntur, & quodammodo distribuantur. Id autem difficilius est, quam salubria cognoscere. Nam illic mel, vinum, veratrum, adusionem item, & incisionem noscere facilius est: quomodo autem ad sanitatem afferendam, cui, & quando adhibenda hæc sint, tam est sane difficile cognoscere, quam medicum esse.

19 Quoad tertium: reiecit Aristoteles tres errores. Primus est: quia homines habent in sua potestate facere iniuriam, existimant aliqui, quod unusquisque facile, ac statim possit evadere iniustus. Reiecit Aristoteles hunc errorem. Nam ut quis sit iniustus, non sufficit, ut faciat iniuriam, sed requiritur, ut faciat tali modo, hoc est promptè, & delectabiliter; sed homines licet possint facile facere injuriam, adulterando, percutiendo, auferendo &c. adhuc non possunt facere promptè, & delectabiliter, sed ad hoc requiritur habitus, qui difficile, & non nisi post longum tempus acquiritur; ergo &c.

20 Secundus error est: existimant quidam facilem esse discretionem iustorum ab iniustis, adeoque ad illam non requiri magnam sapientiam. Ratio est, quia iusta, & iniusta sunt, quæ legibus præcipiuntur, vel prohibentur; sed facile est scire

quæ legibus præcipiuntur, ac prohibentur; ergo &c. Reiecit hunc errorem Aristoteles, quia quæ legibus præcipiuntur sunt iusta solum materialiter, & per accidens, ut verò sint formaliter iusta, debent applicari particularibus actionibus, & circumstantiis; sed est difficile discernere, quo pacto debeant actiones particulares fieri, ut sint iustæ; ergo &c. Explicatur exemplo medicinæ. Facile est scire sana materialiter, hoc est, quod quæ sanitatem causant, sunt Helleborum, venæ incisio &c. at quando, cui, quomodo hæc sint applicanda agrotis, hoc est difficile, & in iis dijudicandis consistit peritia medici; ergo &c.

21 Ob id autem ipsum etiam iusti hominis esse existimant nihil minus iniusto agere, quoniam nihil minus iustus, imo etiam magis facere unumquodque ex his potest. Nam & rem habere cum muliere, & percutere, & vir fortis sententiam abicere, & in fugam versus in utram partem velis, currere potest. Sed ignave agere, & iniuste non est hæc facere, nisi per accidens. Nam hæc facere est, cum aliquis ita se habens agit. Quemadmodum etiam medori, & sanare non est incidere, aut non incidere, vel medicamenta adhibere, aut non adhibere, sed quodammodo utraq; hæc facere.

22 Iura autem inter eos sunt, qui bonorum simpliciter sunt participes, in quibus, & excessum habent, & defectum. Quibusdam enim bonorum non est excessus, ut fortasse Diis: quibusdam nulla pars utilis est, ut incurabilibus, & malis, sed nocent omnia: at quibusdam quoadmodum, atque hoc propterea humanum est.

21 Tertius error est: existimant quidam non minus iustum posse iniuste agere, quam iniustum. Ratio est, quia etiam iustus potest facile adulterari, percutere &c. etiam fortis potest fugere ex acie &c. Reiecit hunc errorem Aristoteles, nam iniuste agere non est solum facere actionem iniustam, puta adulterari, sed includit etiam facere illam taliter, ex gr. adulterari promptè, ac delectabiliter; sed licet iustus possit facere actionem iniustam, non potest illam



illam facere taliter; licet fortis possit fugere, non potest fugere taliter; ergo &c. Explicatur exemplo medici. Sicut enim medicè agere non est solum facere actionem medicam, ex. gr. venam incidere, sed est facere taliter, sic in casu nostro.

22 Quoad quartum: explicat Aristoteles, quorum bonum sit iustitia. Dicit, quod iustitia est bonum illorum, qui ex una parte sunt capaces eorum, quæ vocantur simpliciter bona à vulgo, cuiusmodi sunt divitiæ; ex alia parte possunt in eorum usum excedere, ac deficere. Hinc patet primo, quod iustitia non est bonum Deorum, sive Intelligentiarum, quia non possunt excedere, neque deficere. Secundo patet, quod neque est bonum hominum omnino perditorum, quia cum semper divitiis, & aliis huiusmodi malè utantur, semper hæc sunt illis nociva. Est igitur iustitia bonum eorum, qui possunt divitiis bene, & malè uti: & quia tales sunt plerique hominum, ideo merito iustitia dicitur esse bonum humanum.

An, & quomodo æquitas differat à iustitia, & æquum à iusto.

### Caput X.

Sequitur, ut de æquitate, & æquo, & bono, quomodo se habeat illa ad iustitiam, hoc ad ius respiciat, differamus. Neque enim si quis rectè consideret, ut idem absolute spectare, neque ut diversum prorsus genere videtur. Et interdum æquum, & bonum, hominibusque ipsum eiusmodi laudamus, ita ut ad alia quoque transferre hoc nomen laudando consueverimus, æquum hominem probum appellantes: interdum, dum rationem sequimur, absurdum videtur æquum, & bonum, si præter ius quiddam est, esse laudabile. Vel enim ius non est honestum, vel æquum, & bonum non est ius, si diversum quid est, vel si utrunque est bonum, idem utraque sunt.

2 Ac dubitatio quidem circa æquum, & bonum ferè ex his coningit, in qua omnia quodammodo rectè sese habent, nihilque est, quod sibi

adversetur, ac repugnet. Nam cum æquum, & bonum juris cuiusdam æquum sit, melius ius quoddam est: neque tamen quasi diversum aliquod genus est iure ipso melius. Ius igitur, & æquum, & bonum idem est. Cum enim utraque honesta sint, æquum & bonum honestius, meliusque est. Dubitatio autem hæc oritur, quia æquum, & bonum ius est non secundum legem, sed legitimum iuris correctio.

**I** Via æquitas videtur, vel esse iustitia, vel esse valde affinis iustitiæ, ideo Aristoteles postquam egit de iustitia, & iusto, agit de æquitate, & æquo, & examinat, quo pacto æquitas se habeat ad iustitiam, & æquum ad iustum. Ratio dubitandi est, quia æquum nec videtur esse omnino idem, ac iustum, nec videtur omnino differre à iusto, sed videtur quoddam iustum. Quod æquum non sit omnino idem cum iusto, probatur, quia sæpe laudamus æquum, & laudamus virum, qui ex æquitate remittit aliquod de iusto, imo præferimus æquum iusto; sed non possemus præferre æquum iusto, si æquum esset omnino idem cum iusto; ergo &c. Quod æquum non sit omnino diversum à iusto, probatur, quia non videtur rationabile, quod æquum sit laudabile, si non est iustum, sed est præter omne iustum; sed æquum est laudabile; ergo &c. Hæc igitur sunt rationes dubitandi in utramque partem.

2 Proposita ratione dubitandi, questionem solvit Aristoteles, ac docet, quod utrumque dictorum est verum. Nam & est verum, quod æquum non est omnino idem cum iusto, & etiam est verum, quod æquum non omnino differt à iusto, sed continetur sub genere iusti, & est quoddam iustum. Æquum igitur est quoddam iustum, quia continetur sub iusto naturali; & est melius aliquo iusto, quia est melius iusto legali. Ratio igitur dubitandi oritur ex eo, quia æquum est iustum quoddam, hoc est iustum naturale, sed non est iustum legale, sed potius est correctio iusti legalis.

lis. Quia igitur æquum est iustum naturale, videtur esse iustum: quia non est iustum legale, sed est correctio ipsius, videtur esse melius iusto, & sic videtur esse quædam contradictio, licet verè non sit contradictio.

3 Cuius rei causa est, quod lex in univ<sup>er</sup>sum omnis statuitur, nec fieri potest, ut recte de quibusdam in univ<sup>er</sup>sum definiatur. In quibus enim necesse est, ut in univ<sup>er</sup>sum dicatur, recte autem id non potest, lex id sumit, quod ut plurimum sit, non ignorans sanè, quod peccatur. Et nihilominus tamen recte sese habet, quippe cum peccatum in lege minime sit, neque in legislatore, sed in rei ipsius natura consistat. Statim enim rerum agendarum materia ejusmodi est. Quando igitur lex in univ<sup>er</sup>sum dixerit, & præter universale postea quippiam contigerit, tunc recte se habet, si qua legislator omisit, absoluteque, ac simpliciter loquendo peccavit, corrigatur defectus: id quod legislator etiam ipse si adesset, dixisset, & si scrivisset, ita præscribentem legem instituisse.

3 Affert deinde Aristoteles rationem, propter quam iustum legale, & universim omnis lex positiva debet aliquando corrigi per æquitatem naturalem. Omnis lex debet esse universalis. Cum enim singularia sint infinita, non potest de ipsis lex ferri, nisi in quantum comprehenduntur sub aliquo universali; sed in omni universali, de quo feratur lex, comprehenduntur aliqui casus singulares, in quibus non est bonum, ut lex obliget, & est impossibile, ut legislator cogitet omnes illos casus, eosque excipiat; ergo cum plerumque, & pene semper bonum est, ut lex obliget, ac servetur, legislator debet ferre legem universalem, licet sciat defectum legis, ac quod possunt occurrere casus, in quibus non est bonum, ut lex obliget, quos casus excipere expressè non potest, tum quia sunt infiniti, tum quia non potest omnes distinctè prævidere. Iam licet lex humana habeat hunc defectum, nihilominus talis defectus non debet tribui legi, neque legislatori, sed materiæ agibili, quæ talis est, ut non possit comprehendi lege

universali, quia dantur casus, in quibus bonum est, ut lex non obliget. Quia igitur omnis lex universalis continet casus, in quibus bonum est, ut lex non obliget, ideo occurrentibus talibus casibus, debet corrigi per naturalem æquitatem: imo ipse legislator, si adesset, corrigeret, ac si prævidisset tales casus, posuisset exceptionem, ac contrarium præcepisset. Explicatur exemplo. Posita sit lex in aliqua civitate, per quam prohibeatur advenis sub pœna capitis muros civitatis ascendere: invadant hostes civitatem: advenæ ascendant muros, & civitatem defendant ab hostibus. Quis non videat advenas non esse puniendos, sed premiandos, quia licet fecerint contra verba legis, non fecerunt contra intentionem legislatoris, qui talem casum non excepit, quia non cogitavit, & si cogitasset, excepisset? Lex igitur lata per verba universalis deficit, ideoque debet corrigi per naturalem æquitatem.

4 Idcirco ius quidem est, & melius quoddam jure, non eo tamen, quod absolute est, & simpliciter, sed eo, quod ex absolute loquendo peccat.

5 Est quæ ea aequi, & boni natura, ut legis, quæ parte deficit, ob universale, emendatio sit.

6 Id enim est in causa, ut etiam non omnia secundum legem sint, propterea quod ut de quibusdam lex sanciat, fieri nullo modo potest. Quæ propter decreto opus est.

7 Indefiniti enim indefinita etiam esse regula debet. Sicut adificationis Lætiæ plumbea norma, quæ ad lapidis figuram transmutatur, neque immobilis manet, sic decretum ad res ipsas accommodatur. Quidnam igitur sit æquum, & bonum, & quid ius, & quo jure melius id sit, perspicuum jam est.

8 Ex quo etiam patet, quidnam æquus, & bonus vir sit. Qui enim talia eligit, atque agit, neque est exaltus juris exequitur in peiorem partem, sed imminuit potius, etiam si legem ad id adiutricem habeat, is æquus, & bonus est, habitusque ipse æquitas, quæ quidem iustitia quoddam, nec diversus ab ea habitus est.

4 Hinc patet primo, quo pacto æquum ex una parte sit quoddam iustum, si quid est iustum naturale, ex alia parte sit quid præ-



præstantius iusto, non omni, sed quodam, hoc est iusto legali, in quantum peccat, & indiget correctione.

5 Patet secundo, quod hæc est essentia, & definitio ipsius æqui, atque ipsius æquitatis. Æquitas nimirum est *emendatio legis ex ea parte, qua peccat, quia est universalis, & non potest excipere omnes casus singulares, in quibus expedit, ut non obligeat.*

6 Patet tertio, quod quoniam non possunt omnia comprehendere sub lege, tū quia sunt multi casus singulares, quibus lex applicari nequit, tum quia non possunt omnes casus prævideri, atque excipi, ideo præter legem requiritur etiam iudex, qui per sua decreta legem applicet casibus singularibus.

7 Patet quarto, quod quia materia agibilis, circa quam veritatur lex, habet quamdam indeterminationem, etiam lex debet habere quamdam indeterminationem, adeoque non debet esse inflexibilis, sed in aliquibus casibus debet lex accommodari rebus. Explicat Aristoteles hoc exemplo regulæ Lesbæ. Quia enim in Insula Lesbo erant lapides, qui non poterant accommodari regulæ ferreæ, & inflexibili, ideo artifices in talibus lapidibus exponendis utebantur regula plumbea, & flexibili, quæ accommodaretur inæqualitati lapidum. Proportionaliter cum materia agibilium non sit uniformis, lex debet esse flexibilis, & accommodari materiæ, ita ut aliquando in casibus singularibus lex corrigatur. Æquitas igitur est, per quam lex universalis accommodatur casibus singularibus: æquum autem & est iustum, & est præstabilius quodam iusto, utpote illud corrigens.

8 Patet quinto, quid sit homo æquus: est enim *qui corrigit iustum legale per æquitatem naturalem, ut expl. catum est, & non exequitur exacte legem in partem deteriore, sed aliquid remittit de rigore legis, etiamsi verba legis faveant tali rigori.* Hæbitus, per quem quis constituitur æquus, dicitur

æquitas, quæ est quædam iustitia naturalis, & non est habitus a iustitia naturali contradiunctus.

Utrum possit aliquis propriè injuriam facere sibi ipsi; utrum sit pejus injuriam facere, an pati; & an inter rationem, & appetitum possit dari iustitia, & iniustitia metaphorica. Cap. XI. & ultimum.

1 **E**X his, quæ diximus; manifestum etiam sit, an fieri possit, ut quis iniuria seipsum afficiat, nec ne.

2 Nonnulla enim sunt iura, quæ ad universam virtutem spectantia a legibus sunt instituta: exempli causa, lex non jubet se ipsum quempiam occidere, quæ autem non iubet, vetat.

3 Præterea cum quis præter legem ad id contrariis lesionem, sponte injuriam facit, qui autem sponte facit, is seipsum, & quem, & quo modo, facit: at qui ob iram seipsum singulari, sponte præter rectam legem id agit, quod lex non permittit: injuriam igitur facit. 4 Sed cum i civitati vimurum, non sibi, quippe cum sponte patitur, nemo vero sponte iniuria afficitur. Vnde etiam ipsum civitas militat, eique, qui se ipsum necavit, quasi civitatem iniuria affecerit, ignominia quadam irrogatur.

1 **P**RO complemento tractationis de iustitia, solvit Aristoteles tres questiones. Prima est, an possit quis injuriam facere sibi ipsi; secunda an sit pejus injuriam facere, an pati: tertio demum explicat, quo pacto licet totus homo non possit exercere iustitiam, vel iniustitiam propriè erga seipsum, adhuc possit intercedere quædam iustitia, vel iniustitia metaphorica inter partes hominis, hoc est inter rationem, & appetitum.

2 Quoad primam questionem videtur dupliciter posse probari, quod possit aliquis esse iniustus in seipsum, adeoque facere iniuriam sibi ipsi. Prima ratio est: potest quis interficere seipsum; sed interficere seipsum est iniustum; ergo &c. Probatur minor, quia lex præcipit actus omnium

nium virtutum; ergo eo ipso, quod aliquid pro nullo casu præcipitur à lege, signum est, quod non sit iuxta virtutem, adeoque sit injustum; sed in nullo casu præcipitur à lege, ut quis interficiat seipsum; ergo &c.

3 Secunda ratio est, quia qui non læsus lædit contra legem sponte, facit injuriam; sed qui seipsum ex ira interficit, sponte lædit seipsum contra legem id non permittentem; ergo &c. Minor probatur, quia qui lædit cognoscens quem lædit, lesionem, quam infert, & alias circumstantias, sponte, ac voluntarie lædit; sed qui ex ira seipsum interficit, hæc cognoscit; ergo &c.

4 Propositis rationibus dubitandi, Aristoteles respondet quæstioni. Docet ergo, quod allatis rationibus dubitandi probatur quidem, quod qui seipsum interficit, facit injuriam, sed adhuc remanet querendum, cui faciat injuriam, sibi ne, an potius civitati? Dicendum, quod facit injuriam civitati, non sibi ipsi, adeoque non ostenditur, quod possit aliquis facere injuriam sibi ipsi. Probatur, quia ex dictis cap. 9. nemo patitur injuriam volens; sed qui occidit seipsum, patitur occisionem volens; ergo non facit injuriam sibi ipsi. At Civitas patitur damnum, hoc est mortem unus Civis nolens; ergo qui occidit seipsum, facit injuriam civitati. Quod autem civitas patiatur damnum nolens, probatur, quia prohibet interfectionem sui ipsius, & punit aliquos ignominia eos, qui seipsos occiderunt, tanquam injustos in civitatem; ergo &c.

5 Adde, quod neque eo modo potest quispiam se ipsum injuria afficere, quo injustus ille est, qui solummodo iniuste agit, & non omnino est pravus, id quod diversum ab illo est. Est enim quodammodo injustus ita pravus, ut ignavus, non ut totam in se habens pravitatem. Quare neque secundum hanc sibi facit injuriam quispiam. Simul enim idem auferri, ac detrahi eidem posse, quod omnino nequit, sed

semper inter plures esse jus. & injuriam necesse est.

6 Nec non spontaneum, & ex electione, & prius. Nam qui propterea, quod passus est, idem vicissim facit, injuriam facere minime videtur. Ipse autem seipsum iisdem simul & afficit, & afficitur.

7 Præterea fieri posset, ut sponte quispiam injuria afficeretur.

8 Ad hæc vero sine particularibus iniuste factis injuriam facit nemo. At nemo, vel cum sua uxore adulterium committit, vel parietem suum perfodit, vel suas ipsius opes furatur.

9 Ac demum quod iniuria se ipsum quispiam afficiat, definitione ea solvitur, qua iniuria affici unumquemque constitutum est.

5 Sed quia ex dictis cap. 1. duplex est injustitia, legalis nimirum, quæ continet omnem malitiam, & particularis, quæ continet solum aliquam malitiam particularem, ostendendum est, quod non possit quis esse iniustus in se ipsum iniustitia particulari. Probat igitur id Aristoteles quinque rationibus. Prima ratio est: qui facit iniustum secundum iniustitiam particularem, habet plus, qui patitur iniustum habet minus; sed est impossibile, ut per eandem actionem idem habeat plus, & minus; ergo est impossibile, ut idem sit injustus erga se ipsum; ergo iustum, & iniustum solum potest exerceri erga alterum, ita ut altera sit persona, quæ facit iustum, & iniustum. altera quæ patitur.

6 Secunda ratio est: qui facit iniustum, facit sponte, & ex electione, ita ut prius ipse faciat damnum, quam alter patiatur tale damnum, ideoque cum quis patitur damnum, quod facit, vel fecit, non videtur pati iniustum, sed iustum, sed qui lædit se ipsum, non prius facit damnum; quam idem damnum patiatur, sed simul patitur damnum, quod facit; ergo &c.

7 Tertia ratio est: non potest quis injuriam pati volens; sed si quis faceret injuriam sibi ipsi, pateretur injuriam volens; ergo &c.

8 Quarta ratio est: si non potest quis esse iniustus in se ipsum particularibus specie.



ciebus iniustitiæ, nec potest universaliter esse iniustus in se ipsum; sed non potest quis esse iniustus in se ipsum particularibus speciebus iniustitiæ; ergo &c. Probatur minor: species enim iniustitiæ sunt adulterium, furtum &c. sed nemo potest per adulterium ledere se ipsum, furari sibi ipsi, & esse sibi iniurius suam parietem perfodiendo; ergo.

9 Quinta ratio desumitur ex definitione iniuriæ: iniuria est damnum illatum alteri contra voluntatem patientis; sed nemo potest sponte inferre damnum sibi contra voluntatem suam; ergo &c.

10 Perspicuum autem est utrumque, tam iniuria affici, quam afficere, esse malum, alterum enim est minus, alterum amplius habere, quam sit mediocre, quemadmodum in medicina salubris, in exercitatoria ejus rei, quæ ad bonum habitum facit.

11 Pejus tamen est iniuria afficere, quippe cum id cum vitio sit, & vituperabile, & cum vitio quidem, vel perfectio, & absolute, vel prope. Non enim omne, quod spontaneum est, est cum iniustitia. At iniuria affici sine vitio, & iniustitia est: iniuria igitur affici per se minus malum est. Nihil tamen vetat, quin ex accidenti esse maius malum possit. Sed ars tamen id nihil curat, quippe quæ inquit lateris dolorem maiorem esse morbum, quam caespitationem, licet ex accidenti alterum interdum evenire queat, si contingat, ut ex caespitatione aliquis ceciderit, atque ita ab hostibus captus fuerit, atque interfectus.

10 Quoad secundam questionem, an pejus sit iniuriam facere an pati? premitit Aristoteles, quod utrumque est malum. Ratio est, quia iniuriam facere est plus accipere, iniuriam pati est minus accipere; sed bonum iustitiæ consistit in æquali, adeoque excessus, ac defectus sunt quoddam malum; ergo &c. Confirmatur, quia sicut sana sunt, quæ conducunt ad medium intentum à medicina, quæ spectant ad excessum, ac defectum non sunt sana; habilia sunt, quæ conducunt ad habitudinem intentam à gymnastica, quæ verò spectant

ad excessum, ac defectum non sunt habilia; sic respectu iustitiæ bona sunt, quæ spectant ad medium, quæ verò spectant ad excessum, ac defectum, sunt mala; sed iniuriam facere, ac iniuriam pati spectant ad plus, & minus, adeoque ad excessum, ac defectum; ergo &c.

11 Posito, quod tum iniuriam facere, tum pati sit malum, quaeritur utrum sit pejus. Dicendum, quod per se pejus est iniuriam facere. Probatur quia quod est per se vituperabile, & non sit, nisi cum vitio perfecto, vel imperfecto, est pejus eo, quod non est per se vituperabile, ac potest fieri sine illo vitio; sed iniustum facere est per se vituperabile, & sit cum vitio perfecto, quando quis iniustum faciendo facit iniuriam; quando verò quis facit materialiter, sed non formaliter iniustum, licet per se sit vituperabile, tamen non est vituperabile per accidens, ex ignorantia, vel ex aliqua alia circumstantia: è converso hoc, quod est iniuriam pati, non est per se vituperabile, & potest quis pati iniuriam sine illo vitio; ergo &c. Addit tamen Aristoteles, quod iniuriam pati potest per accidens esse pejus, quam iniuriam facere, puta cum quis ex eo, quod passus sit iniuriam, movetur ad faciendas alteri maiores iniurias. Verum ars non curat de eo, quod est per accidens, sed solum de eo, quod est per se: ex. gr. medicina docet dolorem lateris esse peiorem dolore pedis, licet dolor pedis possit per accidens esse peior dolore lateris, in casu, in quo quis ex dolore pedis impediretur à fuga, & ab hoste illum occupante trucidaretur.

12 At vero per translationem, & similitudinem est ius non sibi ad se ipsum, sed sibi cum quibusdam ex suis, quanquam non omne ius, sed herile tantum, vel familiare. In his enim rationibus pars animæ nostræ rationis participat ab ea, quæ est expert, distat. Ad quæ cum spectamus, esse iniustitia quædam ad se ipsum videtur: quoniam scilicet fieri potest, ut in his aliquo modo præter suas appetitiones, quippiam afficiat.

*sciatur. Sicut igitur principi, & subdico, ita  
his quoque inter se esse sui quoddam videtur.  
Ac de iustitia quidem, ceterisque moralibus  
virtutibus, in hunc modum definitum sit.*

12. Quoad tertiam questionem, docet  
Aristoteles, quod licet totus homo non  
sit iustus erga totum se ipsum, adhuc  
una pars hominis potest esse metaphoricè  
iusta erga aliam partem hominis. Expli-  
catur. In homine datur pars rationalis,  
quæ debet imperare, & pars appetitiva,  
quæ debet parere, ac dividitur in concu-  
piscibilem, & irascibilem; ergo inter  
partem rationalem, & appetitivam dari

potest quoddam iustum, non despoticum,  
sed veluti politicum, & æconomicum;  
ergo cum pars appetitiva patet ratio-  
nali, videtur iuste agere, cum non pa-  
ret, videtur iniuste agere; ergo sicut in  
civitate datur quoddam iustum, & in-  
iustum inter magistratus præcipientes,  
& eos, qui magistratibus subsunt; &  
sicut datur etiam in domo quoddam  
iustum æconomicum inter patrem præ-  
cipientem, & filios; sic datur in homine  
quoddam iustum inter rationem, & appe-  
titum. Concludit Aristoteles satis esse  
actum de iustitia, ac de aliis virtutibus  
moralibus.

# ARISTOTELIS

## ETHICORVM

### LIBER SEXTVS.

#### SYNOPSIS LIBRI.



OSTQUAM Aristote-  
les egit de virtutibus  
moralibus, agit de  
virtutibus intellectu-  
alibus. Cap. igitur pri-  
mo proposita neces-  
sitate agendi de ratio-  
ne, ad explicandas virtutes morales, divi-  
dit rationem in speculativam, & practi-  
cam: cap. 2. ostendit cognitionem verita-  
tis esse proprium opus, tum rationis specu-  
lativæ, tum practicæ, atque infert defini-  
tionem virtutis intellectualis: cap. 3. divi-  
dit virtutem intellectualem in sapientiam,  
intellectum, scientiam, prudentiam, & ar-  
tem, atque agit de scientia, & ejus obje-  
cto: cap. 4. agit de arte: cap. 5. de pruden-  
tia; cap. 6. de intellectu: cap. 7. de sapien-

tia, ejusque præstantia: cap. 8. agit de pru-  
dentia politica, æconomica, & monasti-  
ca, & de earum comparatione ad invicem,  
& cum aliis habitibus. Agit deinde per  
tria capita sequentia de tribus virtutibus  
prudentiæ annexis, hoc est de Eubulia, seu  
bona consultatione, synesi, seu perspicacia  
in judicando de agibilibus, ac gnome, seu  
sententia, ac de comparatione earum inter  
se, & cum prudentia. Cap. 12. examinat,  
utrum, & quomodo sapientia, & pruden-  
tia sint utiles, ac necessarie ad felicitatem,  
& quo pacto prudentia sit necessaria ad  
virtutes morales: cap. 13, & ultimo agit  
de virtute naturali, ac de connexionem vir-  
tutum moralium ad invicem, & cum pru-  
dentia, & concludit librum sextum.



De virtutibus rationis, sive intellectus, ac de ratione, & ejus divisione in speculativam, & practicam. Caput. I.

**I** Quoniam prius diximus medium esse eligendum, non excessum neque defectum, & medium esse, sicut ratio recta præscribit, hoc jam distinguamus.

**2** In omnibus enim antedictis habitibus, quomodum in aliis, est quidam scopus, ac finis, in quem respiciens, is qui habet rationem, intendit, ac remittit, estque quidam mediocritatum terminus, quos inter excessum, & defectum esse dicimus, cum secundum rectam rationem extiterint. Ac si ita dicamus, verum quidem est, non tamen perspicuum: quippe cum in omnibus alijs studiis, circa quæ est scientia, verum sit dicere, neque amplius, neque minus esse elaborandum, neque ociandum, sed mediocriter, atque ut recta ratio præscribit. Nam qui solum hoc habet, nihil amplius cognoscat, verbi causa qualia corpori exhibenda sint, si quis dixerit, ea, quæ jubet medicina, & sicut is, qui ea est prædixit statuit. Idcirco oportet etiam circa animi habitus non solum vere hoc dictum esse, sed etiam determinatum, quamnam sit recta ratio, quæque ejus finitio sit.

**I** Hactenus actum est de virtutibus moralibus: agendum est jam de virtutibus intellectualibus; seu rationalibus, etiam ad hoc, ut melius intelligatur tradita doctrina de virtutibus moralibus. Ratio est, quia ex dictis per virtutes morales debemus recedere ab extremis, hoc est ab excessibus, ac defectibus, & eligere medium: quod recta ratio præscribit; sed hactenus non est explicatum, qualis sit recta ratio; ergo debet explicari, qualis, & quotuplex sit recta ratio; sed sicut appetitus rectificatur per virtutes morales, sic ratio rectificatur per virtutes intellectuales; ergo agendum est de virtutibus intellectualibus.

**2** Explicatur ulterius. Dictum est, quod sicut omnes artes per rationem artis præfigunt sibi ut finem, ac terminum actionis

aliquod medium, cui nihil sit addendum, vel demendum, & ad hoc medium respicientes, cum opus videtur deficere à tali medio, addunt aliquid operi, detrahunt, cum videtur excedere; sic omnes virtutes morales præfigunt sibi ut finem, ac terminum aliquas mediocritates inter excessum, ac defectum, & respicientes ad tales mediocritates vitant excessum, ac defectum: eæ autem mediocritates, quæ intenduntur à virtutibus tales sunt, quales recta ratio præscribit; sed licet hæc omnia verè sint dicta, adhuc non sufficiunt ad ipsam rem explicandam; ergo debet ulterius explicari, qualis sit recta ratio præscribens medium virtutibus moralibus. Probatur minor: nam ad omnia opera artis oportet neque excedere, neque deficere, sed operari mediocriter, ut præscribit ars: ex. gr. ad acquirendam firmam corporis valetudinem, neque est laborandum, neque quiescendum nimis, neque parum, sed ut præscribit gymnastica: ad acquirendam sanitatem, ea sunt facienda, quæ præscribit medicina; sed qui dixerit, quod ad sanitatem recuperandam ea sunt facienda, quæ præscribit medicina, non satis explicat rem, nisi ulterius determinet, qualis sit medicina, & qualia debeat præscribere; ergo etiam ad explicandum, quo pacto virtutes morales debeant operari, non sufficit dicere, quod debent facere quæ præscribit recta ratio, & debet explicari, quæ sit recta ratio, & quæ ejus definitio, & alia ad ipsam pertinentia.

**3** Cum igitur virtutes animi divideremus alias morales, alias mentis esse diximus. Ac de moralibus quidem iam disserimus: de reliquis nunc dicamus, si prius tamen de anima nonnulla exposuerimus. Superius animi duas esse animæ partes dictum est, alteram rationis capaxem, alteram expertem.

**4** Nunc verò eodem modo rationis capax dividenda est. Statuanturque duæ esse ratione prædita partes: una, quæ ejusmodi res contemplantur, quarum principia aliter sese habere non possunt: altera, quæ ea consideramus, quæ esse

esse aliter possunt. Ad ea enim, quæ genere sunt diversa, cognoscenda, ex anima quoque partibus diversa genere ea est, quæ ad utrumque cognoscendum est apta, siquidem ex similitudine quadam, atque affinitate cognitio ipsis contingit, quarum altera sciendi, altera ratiocinandi facultas dicatur. Consultare enim, & ratiocinari idem est. Ac de iis, quæ non possunt aliter sese habere, consultat nemo. Quare ratiocinatrix una quadam pars est eius animæ partis, quæ rationis est capax. Quis igitur utrumque harum optimus habitus sit, statuendum est. Is enim est utriusque virtus. At virtus ad opus proprium spectat.

3 Ut igitur agamus de recta ratione, revocanda sunt in memoriam ea, quæ de duplici virtute, ac de duplici animæ parte dicta sunt in fine libri primi. Dictum est enim duas esse virtutes animæ, morales nimirum, & intellectuales. Dictum est duas esse partes animæ, rationalem, & eam, quæ licet sit irrationalis, adhuc paret rationi. Additum est virtutes morales perficere partem irrationalem, virtutes intellectuales perficere partem rationalem.

4 Iam verò ut agamus de virtutibus partis rationalis, ipsa pars rationalis subdividenda est in alias duas partes, speculativam nimirum, & practicam. Speculativa est, quæ contemplatur ea, quorum principia aliter se habere non possunt, eo quod non sint in nostra potestate. Practica est, quæ contemplatur ea, quorum principia aliter se possunt habere, eo quod sint in nostra potestate. Ratio est, quia principia cognoscitiva habent naturam proportionatam objectis cognoscibilibus; ergo principia cognoscitiva cognoscibilem genere differentium genere differunt; sed cognoscibilia, quorum principia sunt in nostra potestate, differunt genere à cognoscibilibus, quorum principia non sunt in nostra potestate; ergo pars speculativa, & pars practica genere differunt. Pars speculativa vocari potest facultas sciendi, quia sciibilia sunt, quæ non possunt aliter se habere. Pars practica vocari potest facultas consultandi, seu ratio-

cinandi de agibilibus, quia ea solum sunt consultabilia, quæ possunt aliter se habere. Sed virtus uniuscuiusque partis animæ est optimus habitus talis partis, siquidem virtus est, quæ facit bonum habentem, seu ut habens bene se habeat; ergo ut explicemus virtutes tum rationis speculativæ, tum practicæ, debemus quærere, quid sit optimus habitus utriusque; sed optimus habitus est, qui reddit bonum opus proprium habentis; ergo explicandum est etiam, quod sit opus bonum, seu propria operatio, tum rationis speculativæ, tum practicæ.

Ostenditur cognitionem veritatis esse opus bonum, tum rationis speculativæ, tum practicæ.

### Caput I I.

1 **T**ria autem sunt, quæ in anima actionis, ac veritatis dominium habent, sensus, intellectus, & appetitus. Sed ex his sensus nullius principium actionis est, id quod perspicuum est ex eo, quod bestia sensum cum habeant, actionis participes minimè sunt. Quod verò in cogitatione affirmatio, & negatio est, idem in appetitu persecutio est, & fuga. Quare cum moralis virtus habitus electivus sit, electio verò consultatrix appetitui, propterea oportet, si modo electio proba est, ut & ratio sit vera, & appetitus rectus, & eadem & illa dicat, & hic persequatur. Atque hæc cogitatio, seu mens, & veritas activa est. Contemplativa autem cogitationis, & non activa, neque effectiva bene, & male esse, & verum, & falsum: hoc enim totius cogitativæ opus est: sed activa, & cogitativa veritas est, quæ appetitui recto consentanea sit.

**Q**uia virtus est, quæ facit bonum opus proprium illius partis, cujus est virtus, ut explicemus virtutes rationis, tum speculativæ, tum practicæ, debemus explicare, quod nam sit opus proprium utriusque.

1 Ut hoc explicetur, notandum est, quod tria possunt in homine reputari principia



incipia cognoscendi veritatem, & agendi se ipsum cum dominio sui actus, sensus mirum, mens, & appetitus; sed manifestum est, quod sensus non est principium agendi, nec cognoscendi veritatem: bruta siquidem habent sensum, & tamen nec cognoscunt veritatem, neque agunt se ipsa, ita ut habeant dominium sui actus; est etiam manifestum, quod appetitus non est principium cognoscendi veritatem; ergo solum superest examinandum, an, & quomodo mens, & appetitus sint principia agendi. Ut hoc explicetur, debet ulterius adverti, quod sicut mens vel affirmat, vel negat objectum, sic appetitus vel objectum prosequitur, vel fugit ab objecto, ideoque prosecutio, & fuga sunt actus appetitus proportionaliter correspondentes affirmationi, & negationi, qui sunt actus intellectus. Ex his patet actus intellectus, & actus appetitus debere invicem concordare in virtutibus moralibus. Virtus enim moralis est habitus electivus; sed electio est appetitus procedens ex consultatione; ergo actus virtutis moralis debet procedere ab appetitu, & ex consultatione; sed consultatio est actus rationis practicae, ut dictum est; ergo actus virtutis moralis debet procedere, tum ab appetitu, tum à ratione; sed actus virtutis moralis debet esse rectus, & studiosus: ut autem sit rectus, & studiosus, omnia principia ipsius debent esse recta; ergo ad actum virtutis moralis requiritur, ut & appetitus, & ratio sint recta; sed ut appetitus sit rectus, debet appetere id, quod ratio dicitur esse appetendum, ut ratio sit recta, debet dicere, quod est appetendum id, quod verè est appetendum adeoque debet esse vera; ergo ad actum virtutis moralis requiritur, ut id appetitus appetat, quod ratio verè iudicat esse appetendum; hæc autem ratio, qua verè iudicamus aliquid esse appetendum est ratio practica, seu veritas practica, & cognitio veritatis practica; ergo patet, quod actio, & electio procedit à ratione

media cognitione veritatis practicae, adeoque quod cognitio veritatis practicae est immediatum opus rationis; sed etiam opus proprium rationis speculativæ est cognitio veritatis, ideoque ratio speculativa per hoc, quod habeat cognitionem veram, bene se habet, per hoc, quod habeat cognitionem falsam, malè se habet, adeoque bonum ejus est cognitio vera, malum est cognitio falsa, ergo universum opus proprium rationis, tum speculativæ, tum practicae est veritas, seu cognitio vera, licet opus proprium cognitionis practicae sit cognitio vera, cui debet conformari appetitus rectus, opus proprium cognitionis speculativæ sit cognitio vera, cui non debet conformari appetitus rectus.

2 Electio igitur actionis principium est, unde est motus, non cuius causa, electionis vero appetitus, & ratio, quæ alienius causa est, unde neque sine intellectu, & cogitatione, neque sine morali habitu electio est. Bona etenim actio, & quod item contrarium in actione est, sine intellectu, & cogitatione, & moribus non existit.

3 Cogitatio vero ipsa nihil movet, sed ea, quæ causa alienius est, & activa. Hæc etiam enim effectum dominatur, quippe cum causa alienius faciat unusquisque qui facit, neque finis absolute, sed ad aliquid, & alienius sit, id quod sit, non tamen id, quod agitur. Bona enim actio finis est, finis verò ipsius est appetitus. Idecirco vel appetitivus intellectus, vel intellectivus appetitus electio est. Tale autem principium est homo. Nihil autem est eligibile, quod factum est, verbi causa: Illud expugnasse eligi nemo. Non enim consulat quispiam de eo quod factum est, sed de eo, quod futurum est, esseque aliter potest. Quod autem factum est, quin factum sit, fieri nullo modo potest. Idcirco recte Agasibo, inquit:

Re nanque sola hæc ipse privatur Deus,

Ut facta minime infecta possit redere.

Verarumque igitur intellectivarum partium opus veritas est. Quocirca secundum quos habitus utraque maxime verum dicat, ut utrarumque virtutes erant.

2 Ex eo, quod ratio sit principium electionis, sequitur etiam, quod sit principium actus, quo agens rationale seipsum agit. Patet: electio enim est principium actus, tanquam id, unde motus, hoc est in genere causæ efficientis, non autem tanquam id, ejus gratia, hoc est in genere causæ finalis, cum principium in genere causæ finalis sit bonum, quod per actum intendimus: ex. gr. electio, qua ægrotus eligit sumere medicinam, ut recuperet sanitatem, est principium in genere causæ efficientis illius actus, quo sumit medicinam, sanitas verò, ejus gratia medicinam sumit, est principium in genere causæ finalis; sed appetitus, seu intentio, qua intendimus finem, & ratio non speculativa, sed practica proponens bonitatem finis, & utilitatem medii ad finem consequendum, sunt principia electionis: ex. gr. principia electionis, qua ægrotus vult sumere medicinam, sunt intentio sanitatis, & ratio practica, qua cognoscit sumendam esse medicinam ad sanitatem recuperandam; ergo à primo ad ultimum ratio practica, sicut est principium electionis, sic est principium actus, ideoque electio non est recta, nisi & appetitus sit rectus per habitum virtutis moralis, & ratio sit recta per habitum virtutis intellectualis. Cujus signum est, quod actio externa non est bona, nisi appetitus sit rectus, & ratio recta, & non est mala sine aliquo defectu in appetitu, & ratione.

3 E converso ratio speculativa non est principium ullius motus, sed sola ratio practica. Porro ratio practica non solum est principium movens ad actiones, quæ manent in agente, sed etiam ad actiones, quæ transeunt in externam materiam. Ratio est, quia omnis, qui aliquid facit, facit propter aliquem finem, & non solum propter finem, & bonum universale, sed propter aliquem finem, & bonum particulare, hoc est propter aliquod opus, quod sit utile alicui, & habeat aliquem usum. ex. gr.

ædificator ædificat propter domum, quæ sit utilis hominibus ad aliquem usum, hoc est ad habitandum: proportionaliter qui agit, agit propter finem, & bonum ipsius actionis immanens; sed ratio practica proponit finem, & bonum, appetitus illud appetit; ergo ratio practica est principium cujuslibet actionis, atque effectiois. Ex eo autem, quod actio, & electio procedat ab appetitu finis, & boni, & à ratione, electio videtur esse, vel intellectus appetitivus, vel potius appetitus intellectivus, hoc est regulatus ab intellectu. Porro nullum jam factum est eligibile: ex. gr. nemo eligit illium captum esse. Ratio est, quia ea solum eligimus, quæ sunt futura, & contingencia, & in nostra potestate; sed quod jam est factum, in nullius est potestate, ideoque rectè Agatho dixit:

*Hoc etiam ipse Deus, soloque carere videtur,*

*Infectum ut faciat, quod factum est, atque per actum;*

ergo non eligimus quod est factum, sed solum quod est faciendum; ergo recta ratio est principium electionis circa sola facienda, non autem circa ea, quæ proponit ut facta; sed est principium electionis media cognitione vera; ergo primum, & immediatum opus rationis practicæ est cognitio vera; sed etiam opus rationis speculativæ est cognitio vera; ergo opus proprium rationis, tum practicæ, tum speculativæ est cognitio vera; sed virtus est habitus, quo id, ejus est virtus, bene efficit opus suum; ergo virtus rationis tum practicæ, tum speculativæ est habitus, quo utraque verum dicit, adeoque definitio virtutis intellectualis est, ut sit habitus, quo verum dicimus, tum per rationem speculativam, tum per practicam.



Quot sint virtutes intellectuales quid sit scientia, & quod ejus objectum, & proprietates.

### Caput III.

**S**impliciter igitur alius principio, rursus de ipsis dicamus. Sicut autem ea, quibus anima affirmando, aut negando verum dicit, numero quinque: hæc vero sunt ars, scientia, prudentia, sapientia, intellectus. Nam existimatione, & opinione fieri potest, ut mentiamur.

2 Scientia igitur quid sit, inde manifestum est, si exquisitè tractare, & non sequi similitudines opus est.

3 Omnes enim id quod scimus, non posse aliter sese habere existimamus; quæ autem aliter esse possunt, cum extra contemplationem fuerint, an sint, necne, latent, scibile igitur necessario est; ergo æternum. Quæ enim necessario sunt, absoluti omnia sunt æterna: quæ autem sunt æterna, generationi, & corruptioni minime subiacent.

4 Omnis præterea scientia ejusmodi est, ut doceri, scibile vero, ut disci posse videatur. Ex præcognitis autem sit omnis doctrina, ut in Resolutorius etiam diximus. Nam altera ex inductione fit, altera ratiocinatione. Argue inductio quidem principium est universalis; ratiocinatio ex universali-bus. Sunt igitur principia, ex quibus constat ratiocinatio, quorum non est ratiocinatio; ergo inductio.

5 Efficitur igitur, ut scientia quidem demonstratiua sit habitus, & quæcumque alia in Resolutorius definivimus. Quando enim quodammodo credit, & nota ipsi sunt principia, scit. Nam si non magis, quam conclusio, ea nota sint, scientiam ex accidenti habebit. Ac de scientia quidem in hunc modum definitum sit.

**P**ostquam Aristoteles explicavit, quid sit virtus intellectualis, explicat quod duplex sit. Quinque igitur sunt virtutes intellectuales, sive habitus, per quos affirmando, ac negando verum anima dicit, nimirum ars, scientia, prudentia, sapientia, intellectus. Quia verò posset aliquis putare, quod etiam suspicio, quæ sumimus conjecturam de aliquibus singularibus, & opinio, quæ probabiliter præstamus, assensum alicui universali, sint virtutes intellectuales, ideo Aristoteles excludit hunc er-

rorem. Virtus enim intellectualis est habitus, quo affirmando, ac negando anima ita dicit verum, ut non contingat per ipsum dicere falsum; sed contingit, ut per suspensionem, & probabilem opinionem dicamus falsum; ergo &c.

2 Descendit deinde Aristoteles ad agendum in particulari de singulis enumeratis virtutibus, ac primo agens de scientia, ut explicet, quid sit scientia propriè dicta, declarat circa quod objectum versetur, quo pacto, & ex quibus principiis acquiratur, & quomodo assentiatur principiis, & conclusionibus.

3 Si loquamur de vera, & exacta scientia, ac non solum de scientia quadam apparente, & similitudinaria, qualem jactant sophistæ, debemus per illam certo cognoscere, quod objectum scitum aliter se habere non potest, eo pacto, quo geometra est certus, quod ita cujuscunque trianguli tres anguli sunt æquales duobus rectis, ut impossibile sit illos non esse æquales; sed de contingentibus, licet cum illa sentimus, sciamus, quod ita se habent, tamen cum amplius non sentimus, nescimus, an ita se habeant, adeoque non certo cognoscimus, quod non possunt aliter se habere; ergo objectum scibile non potest esse contingens, adeoque debet esse necessarium, saltem quoad connexionem prædicati cum subiecto; sed omne necessarium est æternum, omne æternum est ingenerabile, & incorruptibile; ergo objectum scibile debet etiam esse æternum, ingenerabile, & incorruptibile.

4 Rursus omnis scientia potest doceri, ac per doctrinam communicari; omne scibile potest disci, & per disciplinam acquiri ejus scientia; sed omnis doctrina, ac disciplina acquiritur, ac generatur ex quibusdam præcognitis, seu ex præcognitione quorundam principiorum, ut dictum est primo posteriorum cap. i. ergo omnis scientia acquiritur, ac generatur ex præcognitione aliquorum principiorum. Jam

M duplex

duplex est modus, quo ex aliquibus præcognitis possumus doceri de aliquo, quod ignorabamus. Primus est per inductionem. Ex inductione enim plurium singularium possumus doceri de aliquo universali. Secundus est per syllogismum. Ex quibusdam enim principiis universalibus præcognitis possumus doceri de aliqua conclusione, quæ necessario sequitur ex talibus principiis; ergo singularia præcognita sunt principia cognoscendi si universale per inductionem, universalia verò præcognita sunt principia cognoscendi conclusiones illas per syllogismum; ergo universalis, quæ sunt principia, ex quibus constat syllogismus, cum non possint omnia innotescere syllogismo, ne procedatur in infinitum, innotescunt per inductionem.

Ex his inferitur, quid sit scientia. Est enim habitus qui ex principiis quibusdam præcognitis certo cognoscit, quod objectum aliter se habere non potest; sed certo cognoscere, quod objectum aliter se habere non potest ex principiis præcognitis est demonstrativus; ergo scientia est habitus demonstrativus, ac debent in definitione scientiæ addi alia particula, quæ libro primo Posteriorum, cap. 1. explicata sunt; nimirum, quod est habitus cognoscens certo, & evidenter conclusionem ex veris, primis, immediatis, notioribus, prioribus, & causis conclusionis. Ut enim aliquam conclusionem sciamus, non sufficit, ut illam quomodo-cunque credamus, sed requiritur, ut illam credamus quodam modo, hoc est certo; sed non possumus certo credere conclusionem, nisi etiam certissimus de principiis, & magis etiam, quam de ipsa conclusione, alioquin solum per accidens sciremus conclusionem; ergo principia, & præmissæ scientiæ propriæ dictæ debent etiam certo credi, & certo cognosci. Concludit Aristoteles satis esse per hæc determinatum de scientia, cum magis ex professo actum sit de ipsa in libris Posteriorum.

## De Arte. Caput IV.

**E**ius autem quod esse aliter potest, aliud efficiendum, aliud agendum est. Effectio autem, & actio diversum quid est: de ipsis autem, extrariis etiam sermonibus credimus. Quare etiam habitus activus cum ratione ab effectivo habitu cum ratione diversum quid est, neque à se mutuo continentur: neque enim actio effectio, neque effectio actio est.

Quoniam autem adificatoria, ars quadam est, atque id, quod habitus quidam cum ratione effectivus, neque ulla ars est, quæ non sit habitus cum ratione effectivus, neque ullus huiusmodi habitus, qui non sit ars, efficitur, ut & ars, & habitus cum ratione vera effectivus idem sit.

Ars autem omnis circa generationem versatur, committiturque, & contemplatur, ut eorum aliquid fiat, quæ, & esse, & non esse possunt, quorumque principium est in eo, qui facit, non in eo, quod efficitur.

Neque enim eorum est ars, quæ ex necessitate, vel sunt, vel sunt, neque eorum, quæ sunt secundum naturam: in se enim hæc principium habent. Quia autem effectio, & actio diversum quid est, non actionis, sed effectivus esse artem necesse est, & quodammodo circa eadem versatur, & ars, & fortuna, sicut etiam Agatbo inquit: Fortunam amat ars, artem ipsa fortuna invicem.

Arsigitur, sicut dictum est, habitus quidam est cum ratione vera effectivus: inertia autem & contrario, habitus cum ratione falsa effectivus, circa id, quod aliter esse, atque aliter potest.

**A** cum est de scientia, quæ est habitus versans circa necessaria: jam agendum est de habitibus versantibus circa contingentia, hoc est circa ea, quæ possunt aliter se habere: ac primo quidem explicandum est, quot genera habituum dari possint circa contingentia: secundo, quid sit ars, & circa quam materiam versetur, & quo pacto differat à scientia, & à prudentia.

I Quoad primum: dicendum, quod duo genera habituum dari possunt circa contingentia, factivus nimirum, & activus. Probat, quia intellectus considerat singula.



gularia cōtingentia, non in ordine ad sciēdum, (scientia enim est de universalibus, ac necessariis), sed in ordine ad operandum, adeoque cōsiderat illa ut operabilia; ergo quot genere sunt modi, quibus possumus circa illa operari, tot sunt modi illa considerandi; sed duplex genere est operatio humana, actio nimirum, & affectio; ergo duplex genere est habitus versans circa singularia contingentia ut operabilia, actiones nimirum, & factiones. Probat, & explicatur antecedens assumptum. Homo enim per omnem suam operationē intendit aliquid bonum, & aliquam perfectionem; ergo juxta diversitatem boni, quod intendit, diversificatur operatio; sed duplex est perfectio, ac duplex bonum, quod homo intendit, nimirum bonum, & perfectio operati, & bonum, ac perfectio ipsius hominis operantis, in quantum homo operans est; ergo duplex est operatio; factio nimirum, quæ intendit bonum operati, seu ut opus factum bene se habeat, puta quod gladius bene se habeat in ratione gladii; & actio, quæ intendit bonum, & perfectionem operantis, seu ut homo bene operetur in ratione hominis, hoc est ut honeste operetur; ergo etiam duplex est habitus, factivus nimirum, qui dat præcepta bene exercendi operationes in ordine ad hoc, ut opus sit bene factum, & perfectum in ratione operis; & activus, qui dat præcepta bene operandi in ordine ad hoc, ut homo sit bene, & honeste operans.

2 Quoad secundum: habitus factivus est habitus faciendi cum ratione; sed ars edificandi est habitus faciendi edificia cum ratione, idemque dic de aliis artibus: nulla enim est ars, quæ non sit habitus cum ratione faciendi aliquid opus bene se habens in ratione operis; ergo omnis ars est habitus factivus; sed etiam è converso nullus est habitus cum vera ratione factivus, qui non sit ars; ergo habitus cum vera ratione factivus, & ars convertuntur;

adeoque ars est *habitus cum vera ratione factivus*, & hæc est definitio artis.

3 Versatur autem ars tanquam circa propriam materiam circa generationem, & factionem alicujus singularis, & contemplatur, quo artificio possit aliquid fieri, ita ut bene se habeat in ratione artificiat, cujusque principium non sit in eo, quod efficitur, sed in eo, qui efficit. Ex gr. medicina considerat, quo pacto ægrotus possit sanari sanitate causata ab ipso medico.

4 Hinc patet, quo pacto ars ratione materiæ differat à scienciis, & à prudentia. Differt à metaphysica, & mathematica, quia hæc versantur circa necessaria, & abstrahendo à motu, ars versatur circa contingentia. Differt à physica, quia hæc considerat naturalia, ut naturalia, hoc est ea, quæ habent principium motus in seipsis, in quantum habent principium motus in seipsis; ars considerat ea, quæ habent principium motus in eo, qui habet artem. Differt à prudentia, quia prudentia considerat actiones, hoc est operationes, relatè ad hoc, quod per eas homo bene, & honeste operatur; ars considerat factiones, hoc est operationes relatè ad hoc, ut operatum sit bene factum in ratione operati. Et quia ars versatur circa ea, quæ sunt nata fieri ab intellectu, & circa eadem versatur fortuna, in quantum differt à casu, ideo circa eandem materiam versatur ars, & fortuna, ac proinde rectè Agatho cecinit:

*Quippe ars fortunam, fortunaque diligit artem.*

5 Opponitur arti habitus inertie, ideoque habet definitionem oppositam, ac proinde cum ars sit *habitus cum recta ratione factivus*, inertia est *habitus cum falsa ratione factivus* ex. gr. ars est vera ratio faciendi domum; falsa verò ratio faciendi domum, secundum quam operans quis malè facit domum, licet intendat illam bene facere, vocari potest inertia.

## De Prudentia. Caput V.

**D**E prudentia vero ita statuere possemus, si considerarem quosnam esse prudentes dicamus. Videtur igitur prudentis viri esse proprium, posse recte consultare de iis, quæ sibi ipsi bonæ sunt, atque utilia, non ex parte, ut quam ad sanitatem, & robur conferant, sed quæ ad bene vivendum in universum. Cui rei argumento illud est, quod eos etiam, qui circa aliquid consultant, prudentes appellamus, cum ad finem aliquem bonum de iis, quorum non est ars, recte ratiocinantur. Quare in universum quoque is erit prudens, qui est consultatorius. De iis vero, quæ aut esse aliter non possunt, aut nequeunt sub actionem ipsius cadere, consultat nemo.

2 Quapropter si modo scientia est cum demonstratione, & eorum, quorum principia possunt aliter se habere, nulla est demonstratio, omnia enim possunt aliter se habere, de necessariis autem non licet consultare, prudentia neque scientia, neque ars esse ullo modo poterit: scientia quidem, propterea quia id, quod in actionem venit, esse aliter potest: ars, quoniam aliud actionis, & aliud effectus est.

3 Restat igitur, ut prudentia habens sit vera cum ratione actus circa ea, quæ, & bona, & mala homini sunt. Nam effectus finis diversum quid ab ea est, actionis vero non semper. Ipsa enim bona actus finis est.

4 Propterea Periclem, atque huiusmodi viros prudentes esse existimamus, quia & quæ sibi, & quæ aliis hominibus sunt bona, possunt contemplari: eos autem esse tales putamus, qui familiares, & civiles sunt.

**A**git deinde Aristoteles de prudentia, & primo explicat, quinam dicantur prudentes: secundo infert differentiam, per quam prudentia differt à scientia, & ab arte ratione materiæ: tertio concludit definitionem prudentiæ, eamque explicat quibusdam signis: quarto proponit quasdam proprietates prudentiæ, per quas differt à scientiis, & artibus: quinto denuo declarat, in qua parte animæ prudentia recipiatur, tanquam in proprio subiecto.

1 Quoad primum: ut intelligamus, qualis sit prudentia, debemus considerare, qualesnam homines dicantur prudentes,

Videtur igitur esse prudentis proprium posse bene consultare, ac decernere circa ea, quæ bona, & mala homini sunt, non in ordine ad fines particulares, puta in ordine ad sanitatem, & vires, sed in ordine ad finem universalem totius vitæ, hoc est ad felicitatem, & in ordine ad hoc, ut homo simpliciter bene se habeat. Quod autem talis debeat esse prudens, suadetur ex signo. Nam eos dicimus prudentes non simpliciter, sed circa aliquid, qui possunt bene consultare in ordine ad aliquem finem determinatum, dummodo sit bonus, & sit finis artis; ergo simpliciter prudens est, qui potest bene consultare de iis, quæ sunt homini bona simpliciter. Hinc sequitur prudentiam versari circa contingentia, quæ possunt aliter se habere, & quæ sunt in potestate prudentis. Prudens enim consultat; sed nemo consultat de iis, quæ non possunt aliter se habere, quæque non sunt in ejus potestate; ergo prudens versatur circa ea, quæ possunt aliter se habere.

2 Quoad secundum: ex eo, quod prudentia versetur circa agibilia, quæ possunt aliter se habere, inferitur, quod ratione materiæ differt cum à scientia, tum ab arte. Ratio est, quia scientia demonstrat conclusiones; sed non potest dari demonstratio, nisi eorum, quorum principia non possunt aliter se habere, alioquin etiam ipsa possent aliter se habere, adeoque non possent sciri, nec demonstrari, quod ex necessitate ita se habeant; ergo scientia est de iis, quæ non possunt aliter se habere; sed consultatio non potest esse de iis, quæ non possunt aliter se habere; ergo prudentia, quæ versatur circa agibilia consultabilia, non est scientia, neque etiam est ars, quia ars versatur circa factibilia, prudentia circa agibilia; factibilia autem genere differunt ab agibilibus, ut dictum est cap. 4. num. 1.

3 Quoad tertium: ex his concluditur definitio prudentiæ. Est enim habens cum vera ratione actus circa ea, quæ bona, vel mala



*mala homini sunt, in quantum homo est: & quia sola honesta, & inhonesta, quæ conducunt ad ultimum finem, vel ab ultimo fine abducunt, sunt bona, vel mala homini, in quantum homo est, ideo prudentia est habitus cum vera ratione activus circa honesta, vel inhonesta. Porro actio, circa quam versatur prudentia, differt ab effectione, circa quam versatur ars, etiam ex eo, quod effectio semper ordinatur ad aliquem finem distinctum, qui per effectionem efficiatur, ex. gr. ædificatio ordinatur ad ædificatum, actio non semper, cum possit ipsa actio esse finis, eo pacto, quo contemplatio veritatis est actio, quæ ipsamet est finis, & non ordinatur ad ultimum finem distinctum, & etiam actio bona, & honesta est finis.*

4 Quia prudentia est habitus activus circa ea, quæ bona, vel mala homini sunt, ideo prudentes dicimus eos, qui possunt videre, quid sibi, & aliis sit bonum, & agendum: & quia talis fuit Pericles ex. gr. ideo dicimus Periclem fuisse prudentem, quia etiam homines politici, & æconomi possunt videre, quid sit bonum familiaræ, vel civitati, ideo etiam homines politici, vel æconomi existimantur prudentes.

3 Inde etiam est, quod temperantiam σωφροσύνη appellamus, prudentiam conservantem. Talem enim existimationem conservat, quippe cum jucundum, & molestum non omnem existimationem corrumpat, & pervertat, verbi causa triangulum tres angulos duobus rectis æquales habere, vel non habere, sed eas tantum, quæ ad agendas res spectant. Principia enim agendarum rerum sunt id, cujus causa res aguntur: illi autem, qui aut voluptate, aut dolore corruptus est, principium statim non apparebit, neque ejus causa, atque ob id omnia eligi, atque agi oportere. Vitium enim ejusmodi est, ut principium corrumpat. Quamobrem necesse est prudentiam habitum esse cum ratione vera activum circa ea, quæ humana bona sunt.

7 Iam vero artis est virtus, prudentia autem minime,

7 Atque in arte quidem qui sponte peccat.

magis eligendus est, minus, qui in prudentia idem facit, sicut etiam circa virtutes. Igitur prudentiam non artem, sed virtutem quandam esse manifestum est.

8 Cum autem dua sint animæ partes, quæ rationis capaces sunt, prudentia alterius virtus esse videtur, id est opinativa. Nam circa id, quod aliter se habere potest, & opinio, & prudentia versatur. Adde, quod neque habitus est duntaxat cum ratione. Cujus rei indicium est, quod ejusmodi habitus esse oblitio potest, prudentia non potest.

5 Quoad quartum: ex tradita definitione prudentiæ possunt inferri aliquæ proprietates prudentiæ, per quas differt à scientia, & arte. Prima proprietas est, ut prudentia, & iudicium, quo judicat de agendis, conservetur per virtutes morales, ac præsertim per temperantiam, quæ idcirco græcè dicitur σωφροσύνη, hoc est conservans prudentiam. Ratio est, quia prudentia est, quæ rectè judicat de iis, quæ agenda sunt homini in ordine ad ultimum finem; sed intemperantia corrumpit iudicium, quo homo judicat, quid sit agendum, temperantia conservat tale iudicium; ergo &c. Probatur minor: temperantia ponit modum passionibus, per quas homo versatur circa jucunda, & molesta; sed tales passionibus, cum sunt immodicæ, licet non corrumpant omne iudicium, eo pacto, quo non corrumpunt iudicium de rebus mathematicis, puta de hoc, quod cuiuscunque trianguli tres anguli sint æquales duobus rectis, adhuc corrumpunt iudicium de agibilibus; cujus ratio est, quia qui male est dispositus circa finem, eo ipso malè judicat de fine, & de iis, quæ spectant ad finem; sed per passionibus versantes circa jucundum, & molestum, intemperans est malè dispositus circa finem hominis; ergo malè judicat de fine, ac de iis, quæ agenda sunt in ordine ad finem; ergo intemperantia cum corrumpat iudicium de fine, qui est primum principium agibilium, corrumpit etiam prudentiam, quæ est vera ratio circa agibilia in ordine ad finem ultimum, & facit, ut homini si-

nis non appareat, sicut deberet apparere, & ut non videat omnia agenda propter ipsum; ergo ex opposita ratione temperantia conservat prudentiam, quæ est habitus activus circa bona humana, cum vera ratione. Per hunc igitur proprietatem prudentia differt à scientiis, & artibus. Nam scientiæ, & artes non indigent per se ad sui conservationem virtutibus moralibus, & temperantia, prudentia indiget.

6 Secunda proprietates est, quod quia ars potest conservari sine virtute morali, ad hoc, ut qui habet artem, sit dispositus potius ad bonum, quam ad malum usum artis, indiget virtute morali: ex. gr. orator ad hoc, ut sit dispositus ad utendum oratoria potius in favorem causæ iustæ, quam injustæ, indiget iustitia: at prudentia cum non possit existere sine virtute morali, se ipsa disponit hominem ad bonum usum sui.

7 Tertia proprietates est, ut qui contra prudentiam peccat sponte, peior sit, quam qui peccat per ignorantiam: è converso in artibus peior est, qui peccat per ignorantiam, quam qui sponte. Ex. gr. si aliquis reprehendatur, quod peccaverit contra grammaticam, faciendo solæcismum, & se excuset dicentis, *sponte feci*, affert idoneam excusationem; si verò se excuset, dicentis *ignorabam*, affert excusationem planè ineptam: è converso cum quis reprehenditur, quod peccaverit contra prudentiam, si dicat *sponte peccavi* affert excusationem ineptam, & ut afferat excusationem idoneam, debet dicere *peccavi per ignorantiam*, vel *vix sponte propter vehementiam passionis*. Ex quibus patet prudentiam esse virtutem ad modum virtutum moralium, quæ requiritur rectitudinem appetitus, non autem ad modum artium, quæ sunt perfectiones solius rationis.

8 Quoad quintum: dictum est cap. 1. num. 4. quod duæ sunt partes rationis, ratio nimirum speculativa, quæ versatur circa necessaria, & ratio practica, quæ ver-

satur circa singularia contingentia, & vocari potest ratiocinativa, vel opinativa; sed prudentia est virtus circa agibilia contingentia, quæque possunt aliter se habere, ergo prudentia est virtus, quæ recipitur in parte ratiocinativa, tanquam in proprio subjecto. Est tamen habitus, qui ita est perfectio rationis, ut requirat etiam perfectionem appetitus, & in hoc differt ab arte, & à scientiis, quæ sunt perfectiones solius rationis, & non requirunt perfectionem appetitus. Quia verò prudentia, licet sit perfectio rationis, est connexa cum perfectione appetitus, ideo non amittitur per oblivionem, sicut artes, sed solum amittitur malè, & imprudenter agendo; adeoque amittitur, & diminuitur simul cum virtutibus moralibus, sicut cum iudicæ acquiritur, augetur, & crescit.

#### De Intellectu. Cap. VI.

**Q**Uoniam vero scientia de universalibus, ac necessarii existimatio est, rerum autem demonstrabilium, scientiaque omnis principia sunt: cum ratione enim est scientia: efficitur, ut principii rei scibilibus, neque scientia, neque ars, neque prudentia esse possit. Quod enim est scibile, demonstrabile est: hæc autem circa ea versantur, quæ esse aliter possunt. Sed neque verò sapientia horum est. Sapientis enim est, de nonnullis habere demonstrationem. Si igitur ea, quibus verum, & nunquam falsum dicimus circa ea, quæ vel possunt vel non possunt aliter evenire, sunt scientia, & sapientia, & prudentia & intellectus: ex tribus autem horum esse nihil potest, tria dico, prudentiam, sapientiam, & scientiam: restat intellectum esse principiorum.

**D**escendit jam Aristoteles ad agendum de intellectu, seu de habitu principiorum. Et quia posset aliquis existimare, quod non detur habitus intellectus distinctus à quatuor aliis habitibus, scientia nimirum, arte, prudentia, & sapientia, ideo sic probat dari talem habitum. Scientia ex dictis cap. 3. est existimatio quædam, per quam assentimur rei ita-  
tibus scibilibus universalibus, ac necessarii;



riis; sed omnis veritas scibilis, ac demonstrabilis, & ipsa scientia talis veritatis, habet quædam principia; scientia enim assentitur veritatibus, quas demonstrat cum ratione, per quam illas veritates probat per sua principia objectiva; cognitio verò talium principiorum objectivorum est principium scientiæ; ergo datur aliquis habitus, per quem assentimur principiis rerum scibilium, qui habitus est principium scientiæ; sed hic habitus, quo assentimur principiis, neque potest esse scientia, neque prudentia, neque ars, neque sapientia; ergo datur quintus habitus, qui vocatur intellectus, sive habitus principiorum. Probatur assumptum, quod habitus assentiens principiis non sit scientia, neque ars &c. Primò non est scientia: scientia enim est de scibili, seu demonstrabili; sed prima principia sciendi non sunt scibilia, neque demonstrabilia, alioquin procederetur in infinitum; ergo &c. Secundò non est ars, neque prudentia: nam per prudentiam, & artem assentimur iis, quæ possunt aliter se habere; sed sicut scibilia non possunt aliter se habere, sic principia scibilium non possunt aliter se habere; ergo &c. Tertio habitus principiorum non est sapientia: sapientia enim quædam demonstrat per altissimas causas; sed prima principia debent esse indemonstrabilia; ergo &c. Si igitur quatuor, aut quinque sunt habitus, quibus verum dicimus, ita ut non possimus mentiri circa contingentia, vel non contingentia, scientia nimirum, prudentia, sub qua comprehenditur ars, sapientia, & intellectus; habitus autem versans circa prima principia non potest esse neque scientia, neque prudentia, vel ars, neque sapientia; habitus principiorum est intellectus, qui vocatur hoc nomine, quia assentitur principiis intellectis sine discursu.

De sapientia; & ostenditur sapientiam esse præstantissimam inter habitus, ac esse præstantiorem prudentia. Cap. VII.

**S**apientiam autem in artibus attribueret illis consuevimus, qui absolutissimi in ipsis sunt: unde Phidiam sapientem marmorarium. Polyetum statuarium sapientem dicimus, nihil aliud hic sapientia nomine, quam artis ipsius virtutem significantes. Cæterum esse alios quosdam omnino, non ex parte sapientes, existimamus, neque alia aliqua in re sapientes, quemadmodum inquit Homerus in Margite:

Is nec fessor erat, nec etar robustus arator,

Aut alia re aliqua sapiens. Sic numina divum

Concessere.

Quapropter exactissimam scientiarum esse sapientiam manifestum est. Sapientem igitur non solum ea, quæ ex principiis sunt, cognoscere, sed etiam circa principia ipsa verum dicere oportet. Quare sapientia erit intellectus, & scientia, 2<sup>a</sup> ac quasi habens e spuri scientia rerum præstantissimarum. Absurdum enim est, si quis scientiam evilem, aut prudentiam honestissimam esse existimat, nisi scilicet homo sit optimum omnium, quæ in mundo sunt,

3<sup>a</sup> Nam si salubre, & bonum hominibus, ac piscibus diversum est, album autem, & rectum idem, sapiens quoque idem, prudens diversum esse omnes asservarent. Id enim singula, quod circa seipsum, quod bene se habet, considerat, prudens esse dicent, eique seipsa committerent. Unde etiam bestias nonnullas prudentes esse inquirunt, quæcumque in vita tradenda providendi habere vim quandam videntur. Perspicuum autem esse civilem, & sapientiam eandem esse nullo modo posse. Nam si jam, quæ circa subiectis utilia versatur, sapientiam dicent, multa erunt sapientia. Non enim una est, quæ omnium animalium bonum consideret, sed singulorum diversa: nisi scilicet una quoque sit medicina circa omnia, quæ sunt. Quod si hominem cæterorum animalium optimum esse dixerint, id nihil refert: quandoquidem homine alia natura sunt longè diviniora, ut ea, quæ sunt mansuetissima, ex quibus mundus constitutus est. Constat igitur ex his, quæ dicta sunt, sapientiam esse rerum præstantissimarum naturam scientiam, & intellectum.

**A**git denique Aristoteles de sapientia, ac de ipsius excellentia, per quam præstat cæteris virtutibus intellectus. Primo igitur explicat, qualis sit sapientia secundum quid, & in aliquo genere, ac qualis sit sapientia simpliciter: secundo probat, quod sapientia est veluti caput scientiarum, ac præstantior politica, & prudentia: tertio explicat, quo pacto sapientia versetur circa præstantissima, sed inutilia, prudentia circa humana, sed utilia, & quo pacto prudentia debeat etiam contemplari singularia.

**1** Quoad primum: aliquos dicimus esse sapientes secundum quid, seu in aliquo genere, alios dicimus esse simpliciter, & absolute sapientes. Sapientes in aliquo genere, puta in singulis artibus, dicimus eos, qui sunt exactissimi, ac præstantissimi in talibus artibus: ex. gr. dicimus Phidiam fuisse sapientem sculptorem, quia fuit exactissimus, ac perfectissimus in arte sculptoria: dicimus Polycletem fuisse sapientem statuarium, quia fuit exactissimus, & præstantissimus in arte statuaria. Sapientia igitur secundum quid, & in artibus, nihil aliud est, quam quædam virtus, & excellentia, ac perfectio artis. At sicut dicimus aliquos esse sapientes secundum quid, & in aliqua arte, sic dicimus aliquos esse simpliciter sapientes, & non in aliqua particulari arte; ideoque Homerus in Margite de quodam cecinit:

*Is nec fossor erat, nec erat robustus arator,*

*Aut alia re aliqua sapiens:*

ergo sicut sapiens in arte est, qui habet excellentiam in ea arte, sic simpliciter sapiens est, qui habet scientiam quamdam exactissimam, & præstantissimam, adeoque sapientia simpliciter est scientia quædam præstantissima, ac exactissima; sed ut scientia sit præstantissima; & exactissima, non solum debet certissime, & exactissime cognoscere conclusiones, sed etiam prima principia; ergo sapientia non solum versatur circa conclusiones, sed etiam circa

prima principia; sed habitus versans circa conclusiones est scientia, habitus versans circa principia est intellectus; ergo sapientia est intellectus simul, & scientia.

**2** Quoad secundum: sapientia non est quomodocunque scientia, sed est scientia rerum honorabilissimarum, ac divinarum, & est veluti caput scientiarum. Sicut enim caput dirigit motus aliorum membrorum, sic sapientia ordinat, ac dirigit omnes scientias, ideoque est habitus ordinativus. Hinc reiecit error doctrium politicam, & prudentiam esse præstantissimam inter scientias. Primo enim præstantissima scientiarum est, quæ versatur circa præstantissima objecta; sed sapientia versatur circa præstantissima objecta, nimirum circa Deum, & divina; politica vero, & prudentia versantur circa hominem, & humana; ergo non prudentia, sed sapientia est præstantissima scientiarum. Idem autem est opinari prudentiam esse præstantissimam scientiarum, ac opinari hominem esse præstantissimum entium, quæ sunt in mundo.

**3** Secundo præstantissima facultatum est, quæ versatur circa præstantissimum objectum; sed præstantissimum objectum est idem respectu omnium; ergo præstantissima facultatum est eadem respectu omnium; sed prudentia est, per quam unusquisque procurat suum bonum, & suam felicitatem: bona autem, & sana, & alia huiusmodi non sunt eadem respectu omnium, sed quædam sunt sana, vel bona respectu unius, non respectu alterius; ergo prudentia, sicut medicina, non est eadem respectu omnium, ideoque prudentia etiam tribuitur quibusdam bestiis, quia ex instinctu naturæ provident sibi sua bona; ergo prudentia non est præstantissima facultatum, sed præstantissima facultatum est sapientia, quæ contemplatur ea, quæ respectu omnium sunt eadem, eo pacto, quo idem est album, vel rectum respectu omnium. Neque dicas, quod quia homo est præstantissimus animalium, prudentia, quæ versatur



tur circa humana, versatur circa præstantissima. Nam dantur Intelligentiæ perfectiores homine: corpora siquidem cælestia, ex quibus constat mundus, sunt præstantiora corpore humano, & Intelligentiæ moventes corpora cælestia sunt præstantiores animæ rationali, quæ movet hominem; ergo prudentia hominis non versatur circa præstantissima simpliciter; ergo non est præstantissimus habitus, adeoque est intellectus, ac scientia entium ex sua natura honorabilissimorum, ac præstantissimorum.

4. Vnde Anaxagoram, & Thalem, atque huiusmodi homines, cum ignorare ea, quæ sibi utilia sunt, viderint, non prudentes, sed sapientes esse dicunt: ac superuacua quidem, & admiranda, & difficilia, & diuina cognoscere ipsos asserunt, sed inutilia tamen, propterea quod non humana bona versatur, atque ea quæ in consultationem cadunt. Prudentis enim id maxime opus esse dicimus, ut recte consulat: de illis autem consultat nemo, quæ evenire aliter nequeunt, neque de iis quorum finis aliquis non est, atque is ejusmodi, ut agendum bonum sit. Bonus autem consultor absolute ille est, qui quod optimum homini ex agendis rebus est, conjectura assequi ratiocinando potest. Adde, quod neque universarium tantum prudentia est, sed opus est, ut singula etiam agnoscat. Est enim activa: ut actio circa particularia versatur. Hinc fit, ut nonnulli etiam nescientes nonnullis scientibus auctiores sint, & in reliquis illi, qui sunt periti. Nam si quis leves quidem carnes cognoverit faciles concoctum esse, & salubres, quæ autem leves sint, ignoret, is profecto sanitatem non efficiet, sed ille efficiet magis, qui avium carnes esse leves, & salubres sciverit. Prudentia vero activa est. Quare vel utraque, vel hanc potius habere oportet.

5. Efficit autem quædam etiam hic architelonica, ac princepi.

4. Quoad tertium: quia sapientia versatur circa præstantissima, sed inutilia, prudentia verò circa bonum humanum, ideo Thaletem, Anaxagoram, & quosdam alios, qui contemptis humanis, toti fuerunt in contemplatione rerum admirabilium, ac difficilium, sed profus inutilium

ad vitam, sapientes quidem fuisse dicimus, prudentes autem fuisse non dicimus. Quod verò prudentia præcipue versetur circa humana, ac circa agibilia, hoc est quæ conducunt ad finem totius vitæ, probatur, quia proprium opus prudentiæ est bene consultare, sed nemo consultat de iis, quæ aliter se habere non possunt, & quæ non conducunt ad aliquem finem, hoc est ad aliquod bonum consequibile per nostras operationes; ergo prudentia præcipue versatur circa actiones humanas, atque inquit, quo pacto sunt ordinandæ ad consequendum finem, & bonum totius vitæ humane. Simpliciter autem prudens, & bonus consultator est, qui potest ratiocinando conicere, & invenire, per quasnam actiones possit consequi optimum finem, & summum bonum totius vitæ humane. Quia verò prudentia non solum est contemplativa boni humani, sed etiam est illius activa, ideo non solum debet considerare res in universali, sed etiam in singulari. Ratio est, quia actiones versantur circa singularia: ex. gr. curatur hic singularis ægrotus puta Socrates; ergo ad agendum, debent considerari singularia: ex. gr. ut medicus bene curet Socratem, debet considerare, & cognoscere, quam habeat complexionem, quam ætatem &c. Et quia experientia est circa singularia, scientia est de universalibus, ideo sæpe aliqui habentes experientiam sine scientia sunt aptiores ad agendum, quam alii habentes scientiam sine experientia, eo pacto, quo aliqui ex mera experientia sine scientia medicina, melius medicantur, quam alii habentes scientiam medicina sine experientia, & eo pacto, quo si quis sciat in universali carnes leves esse salubres, ac bene digestibiles, sed nesciat, quæ carnes sint leves, non efficiet sanitatem: è converso qui scit in particulari carnes avium esse leves, & salubres, sanitatem efficiet. Cum igitur prudentia sit activa, debet scire, non solum, quid sit scientia.

ciendum in universali, sed etiam quid sit faciendum hic & nunc, hoc est in singulis circumstantijs singularibus. Immo quia magis est necessarium ad agendum scire, quid sit faciendum hic, & nunc, quam scire, quid in universali sit faciendum, ideo prudens magis sciet, quid sit faciendum hic, & nunc, quam quid sit faciendum in universali.

5 Concludit Aristoteles, quod quamvis ut dictum est num. 2. prudentia non sit simpliciter principalis facultas, ac princeps omnium facultatum, adhuc est architectonica, ac princeps secundum quid, hoc est inter facultates practicas. Cum enim intendat suum ultimum, & optimum hominis, præcipit omnibus artibus, quæ versantur circa fines particulares.

De prudentia politica, æconomica, & monastica, ac de earum comparatione ad invicem, & cum alijs virrutibus.

### Caput VIII.

1 **A** Tque est quidem & civilis prudentia idem habitus, essentia tamen ipsis eadem non est. Eius autem prudentia, quæ circa civitatem versatur, altera est, ut architectonica, ac præses, quæ est legislatrix: altera ut particularis, quæ communi nomine civilis appellatur, atque hæc activa est consultativa. Decretum enim, utpote extremum, agenda res est. Idcirco civitatem administrare hi tantummodo dicuntur. Hi enim perinde, ac manuales artifices soli agunt. At vero prudentia etiam maxime ea esse videretur, quæ circa seipsum, & unum quispiam utitur. Atque hæc communi nomine prudentia appellatur: illarum autem alia familiaris, alia legislatrix, alia civilis dicitur: atque huius altera consultativa, altera judicialis. Species igitur cognitionis quadam esset, sibi ipsi prospicere, sed differentiam magnam tamen habet.

**Q** Via prudentia est directiva omnium virtutum moralium, ideo in scientia morali maxime exprofesso agendum est de prudentia. Aristoteles igitur, postquam exposuit, quid sit prudentia, & quo pa-

cto differat ab arte, & à sapientia, in hoc capite primo explicat, quo pacto differant inter se varix prudentiæ partes, ac quasi species, politica nimirum, æconomica, & monastica: secundò reiecit errorem quorundam, qui putarunt eos solum esse prudentes, qui student bono proprio, eos autem, qui student bono communi, non tam esse prudentes quam negotiosos, seu *πολυπραγματούς*: tertio ostendit non esse facile acquirere prudentiam: quarto explicat, quo pacto prudentia differat etiam à scientia, & intellectu.

1 Quoad primum: politica, & prudentia monastica, quæ sola dicitur simpliciter prudentia, sunt idem habitus secundum substantiam, sed differunt ratione. Sunt idem habitus secundum substantiam, quia tum politica, tum prudentia monastica est habitus cum recta ratione activus eorum, quæ bona, ac mala homini sunt. At differunt secundum rationem. Nam prudentia monastica est habitus cum recta ratione activus eorum, quæ bona, vel mala sunt illi soli homini, qui habet talem habitum: politica verò est habitus cum vera ratione activus eorum, quæ bona, vel mala sunt toti multitudini civili. Quia verò inter hominem singularem, & totam civitatem, seu multitudinem civilem, mediat familia, seu multitudo familiaris, ideo inter prudentiam monasticam, & politicam, mediat æconomica, quæ intendit bonum familiaræ. Politica subdividitur in legumlativam, quæ ponit leges, & gubernativam, quæ versatur circa singula secundum leges positas, & sola simpliciter dicitur politica. Legumlativa est architectonica, & se habet ad gubernativam, sicut architectura ad manuales. Sicut enim architectus præcipit, quid sit faciendum manualibus, manuales verò debent operari secundum leges præscriptas ab architecto; sic legumlativa præcipit, quid debeant facere, qui præsunt civitatibus, qui verò præsunt, versantur circa singula, ac debent agere secundum-



cundum leges constitutas. Politica igitur versans circa singula secundum leges est actiua, ac deliberatiua, quia deliberat, quid hic, & nunc faciendum sit secundum leges, ac de singulis determinat, quid sit agendum, ideoque hi soli, qui decernunt de singulis, vocari solent politici, quia soli se habent sicut manuales. Qui leges statuunt non tam dicuntur politici, quam legumlatores. Cum igitur quatuor sint prudentiæ, legumlatiua, politica, quæ de singulis decernit secundum leges, æconomica, & monastica, sola monastica, per quam unusquisque procurat proprium bonum, vocatur simpliciter prudentia, aliæ verò dicuntur prudentiæ cum addito. Politicæ duæ sunt partes, consultatiua, & decretiua: nam & deliberandum est de agendis, & præmissa deliberatione statuendum est, quid sit agendum. Sicut verò prudentia, qua quis versatur circa seipsum, & circa propria bona, est pars prudentiæ communis; sic cognitio boni proprii est pars, seu species cognitionis boni communis, licet sicut sunt plures species bonorum humanorum, sic cognitio boni proprii subdividi possit in plures species cognitionum, per quas cognoscuntur propria bona.

2 Videturque ille, qui sua cognoscit, in hisque versatur, prudens: civiles autem negotiosi. Vnde etiam Euripides:  
Quonamque pacto valeo prudens dicier?  
Cui sic licebat inter alios milites  
Negocio esse sine ullo, & æquam sumere  
Partem bonorum cetero cum exercitu?  
Nam curiosos, atque agentes plurima  
Odere divi.

Quarunt enim quod sibi bonum est, idque agendum esse existimant. Ex hac igitur opinione evenit, ut prudentes hi sint.

3 Tamen si fortasse uniuscuiusque bonum sine familiari, & civili non est.

2 Quoad secundum: est error quorum-

dam, quod illi soli sint prudentes, qui procurant bona propria: politici verò, qui implicant se negotiis communibus, ac civilibus, non sint prudentes, sed negotiosi, seu πολυπραγμονες, ideoque quidam apud Euripidem dixit.

Quo namque pacto valeo prudens dicier?  
Cui sic licebat inter alios milites  
Negotio esse sine ullo, & æquam sumere  
Partem bonorum cetero cum exercitu?  
Nam curiosos, atque agentes plurima  
Odere divi.

Ratio, cur hi existiment eos solum esse prudentes, qui procurant bona propria est, quia ipsi solum sunt intenti propriis bonis, ac censent de iis solum esse curandum: & quia putant se esse prudentes, ideo putant prudentis esse curare solum de propriis bonis, non autem de communibus.

3 Reicit hunc errorem Aristoteles: nam non possunt singuli homines habere bonum proprium, nisi & civitas, & familia, in qua vivunt, bene se habeat; ergo ad prudentiam, etiam in quantum procurat bonum proprium, spectat etiam procurare bonum commune; ergo qui versantur circa bonum commune, verè sunt prudentes.

4 Præterea verò, quomodo proprium uniuscuiusque bonum administrare oporteat, obscurum est, atque idcirco considerandum. Huiusce autem rei iudicium quoque illud est, quod iuvenes, licet geometrici, & mathematici, atque in eiusmodi rebus sapientes evadant, prudentes tamen evadere non videntur. Causa autem ea est, quod particulare est prudentia, quæ ex experientia nobis innotescunt: iuvenis autem expertus non est. Experientiam enim temporis afferet longitudo.

5 Nam illud etiam consideratione dignum videtur, quid sit, quod puer fieri mathematicus potest, sapiens, aut naturalis non potest. An quia illa per abstractionem sunt, horum autem principia ab experientia sumuntur: & hac non credunt quidem iuvenes, sed dicunt, illorum unumquodque quid sit, obscurum non est.

6 Præterea error in consultando, vel circa universale, vel circa singulare contingit. Vel enim

omnes aquas ponderosas esse pravas, vel hanc esse ponderosam ignorat quispiam.

7 Prudentiam autem non esse scientiam perspicuum est. Est enim ultimi, sicut diximus: quippe cum ejusmodi sit id, quod in actionem cadit. Unde etiam intellectui opposita est. Illo enim est terminatum, quorum nulla ratio est: hac ultimi, cuius non est scientia, sed sensus, neque is propriorum, sed ejusmodi, quo sentimus in mathematicis triangulum esse ultimum. Sistet enim etiam illic. Sed hic sane sensus magis est, qui est prudentia: illa speciet altera est.

4 Quoad tertium: quia prudentia vertatur circa bonum proprium: est autem obscurum, ac difficile judicare, quid sit agendum ad bonum proprium obtinendum, ideo prudentia est difficilis ad acquirendum. Signum hujus difficultatis esse potest, quia videmus juvenes posse quidem evadere geometras, ac mathematicos, & sapientes in talibus artibus, ac simpliciter prudentes non posse evadere. Ratio est, quia ut dictum est cap. 7. nam. 4. prudentia non solum debet determinare, quid sit agendum in universali, sed etiam quid sit agendum in singularibus circumstantiis; sed non possumus acquirere habitum judicandi, quid in singularibus circumstantiis sit agendum, nisi per experientiam experti simus, quid in similibus circumstantiis alias acciderit; experientia autem non potest acquiri, nisi longo tempore, ideoque non potest acquiri à juvene; ergo juvenis non potest evadere simpliciter prudens.

5 Ex dictis possumus solvere questionem affinem, cum nimirum juvenis possit esse mathematicus, ac non possit esse sapiens, seu metaphysicus, nec physicus? Respondet Aristoteles rationem, cur juvenis possit esse mathematicus, non autem physicus, esse, quia de principiis mathematicis, cum sint abstracta à sensibilibus, ac purè imaginabilia, possumus certificari sine experientiis sensibilibus: ac de principiis physicis, puta, quod ignis sit calidus &c. non possumus certificari, nisi depen-

denter ab experientiis sensibilibus; sed experientiæ sensibiles non possunt fieri, nisi multo tempore; ergo juvenis non potest certificari de principiis physicis, potest de mathematicis, adeoque potest esse mathematicus, non potest esse physicus. Ratio, cur juvenis possit esse mathematicus, non possit esse sapiens, seu metaphysicus, est, quia principia metaphysica, quæ sunt purè intelligibilia, juvenis, cum adhuc non sit perfectus secundum vim intelligendi, dicit quidem, sed non satis intelligit; ac definitiones, & principia mathematica, cum sint imaginabilia, potest bene intelligere.

6 Soluta hac questione incidente, confirmat Aristoteles quod dixerat, nimirum quod prudentia sit difficilis ad acquirendum. Difficile est enim, neque errare circa universalia, neque circa singularia; sed ad hoc, ut quis non erret contra prudentiam, neque debet errare circa universale, neque circa singulare: circa alterutrum enim erret, eo ipso peccat, & non consequitur finem; ergo difficile est esse prudentem. Explicatur. Ad hoc enim, ut quis imprudenter non bibat aquam ponderosam, adeoque pravam, requiritur, ut sciat omnem aquam ponderosam esse pravam, & hanc aquam esse ponderosam: alterutrum verò ex his duobus ignoret, periculum est, ne imprudenter bibat aquam pravam, & nocivam sanitati; idemque dic de aliis; ergo cum difficile sit nec errare circa universalia, nec circa singularia, difficile est esse prudentem.

7 Quoad quartum: ex eo, quod prudentia versetur non solum circa universalia, sed etiam circa singularia, infert Aristoteles discrimen prudentiæ, ab habitu scientiæ, & ab habitu intellectus. Pro quo debet supponi, quod per habitus intellectus possumus versari circa duo extrema, & circa aliquid medium. Extrema sursum sunt principia universalia, supra quæ non dantur alia principia, per quæ probentur. Extrema



deorsum sunt singularia, infra quæ nihil datur inferius. Media sunt universalia, supra quæ dantur principia, per quæ probentur. Hoc posito, prudentia differt à scientia, quia scientia versatur circa universalia, supra quæ dantur principia, per quæ probentur, non autem descendit ad singularia extrema. At prudentia descendit usque ad singularia extrema. Cum enim versetur circa agibilia, sola autem singularia sunt agibilia, versatur circa singularia. Intellectus versatur circa universalia, quæ sunt extrema sursum, cum supra ipsa non sint alia principia: at prudentia versatur circa singularia, quæ sunt extrema deorsum, cum sub ipsis nihil sit; ergo prudentia opponitur intellectui, in quantum intellectus versatur circa extrema sursum, prudentia versatur circa extrema deorsum. Addit Aristoteles, quod singularium agibilibus, de quibus iudicat prudentia, non datur scientia, sed sensus quidam, non proprius, & communis, sed internus, & communis. Explicatur. Datur quidam sensus internus, qui vocatur imaginatio, per quem mathematici imaginantur figuras, quas speculantur, puta triangulum &c. & qui non vigent hoc sensu, quo interius videant figuras, sunt parum apti ad mathematicam. Proportionaliter datur quidam sensus, quo discernimus, quid hic, & nunc sit conveniens, vel inconveniens, qui sensus vocatur æstimativa: animalia verò, quæ habent hunc sensum valde perfectum, dicuntur prudentia. Hic ergo sensus est naturalis dispositio ad prudentiam, & considerat, ac comparat omnes circumstantias singulares actionum.

### De Eubulia, seu bona consultatione. Caput IX.

**I**am vero querere, & consultare inter se differunt: consultare enim querere aliquid est.

Oportet autem de bona consultatione quidam scire, statim, utrum scientia aliqua, an opinio, an bona consultatio, an aliquod aliud genus.

2 Scientia quidem non est. Non enim de ipsis, quæ sciunt, inquirunt, bona autem consultatio, consultatio quidam est: qui vero consultat querit, & ratiocinatur.

3 Sed neque bona consultatio est: quippe cum & absque ratione, & citum quid bona consultatio sit, longo autem tempore consulente. Unde a iuncto agenda esse, quæ consultaveris, tarde vero, ac diu consultandum. Adde, quod solertia, & bona consultatio diversa inter se sunt. Solertia vero bona quidam consultatio est.

4 Neque vero bona consultatio opinio ulla est. \* 5 Sed quoniam errat, qui male consultat, qui bene, recte id facit, bonam consultationem esse rectitudinem quandam perspicuum est, \* 6 quæ tamen neque scientia est, neque opinio. Scientia siquidem neque rectitudo ulla est, neque error: opinionis autem veritas rectitudo est. Accedit, quod desinitur jam omne id est, cuius est opinio. Quin etiam neque sine ratione, bona consultatio est. Cogitatio igitur est inferior: quippe cum nondum sit enunciatio. Nam opinio non inquisitio, sed enunciatio jam est. Qui autem consultat, si bene, si male id faciat, querit aliquid, ac ratiocinatur. Sed bona consultatio consultationis rectitudo quidam est. Idecirco primum quid sit, & circa quid versetur consultatio, est querendum.

**A**git jam Aristoteles de tribus virtutibus minus principalibus prudentiæ annexis, quæ sunt eubulia, seu bona consultatio, synesis, seu perspicacia, ac gnome, seu decretum, & sententia. Incipiens igitur ab eubulia, seu bona consultatione, primo querit, in quo genere sit, & concludit, quod est quædam rectitudo: secundo querit, cuius sit rectitudo, & ostendit, quod est rectitudo consilii: tertio demum examinat, qualis rectitudo sit, ac determinat quatuor condiciones ipsius, ex quibus potest colligi integra definitio Eubuliz.

1 Quoad primum: Eubulia, seu bona consultatio includit consultationem: consultatio verò se habet ad inquisitionem, sicut species ad genus. Nam licet omnis consultatio sit inquisitio, tamen non omnis inquisitio est consultatio. Ut igitur explicet-

placemus, quid sit Eubulia, seu bona consultatio, debemus primo examinare, in quo genere sit, nimirum an sit scientia quædam, an potius quædam opinio, an potius quædam eustochia, seu bona coniectatio, an aliquid aliud?

2 Primo ergo bona consultatio non potest esse scientia. Probatur: nam non querimus ea, quæ scimus; sed per eubuliam inquirimus, ac ratiocinamur de iis, de quibus consultamus; ergo eubulia non est scientia.

3 Secundo: Eubulia non est Eustochia, seu bona coniectatio. Probatur dupliciter primo: si bona consultatio idem esset, ac bona coniectatio, consultatio esset idem, ac coniectatio; sed consultatio, ac coniectatio non sunt idem; ergo &c. Probatur minor: nam coniectatio sit sine multiplicationis inquisitione, & valde celeriter; sed ad consultationem requiritur magna inquisitio, & multum temporis, ideoque preverbio dicitur, quod tardè est consultandum, sed celeriter est exequendum quæ jam sunt deliberata; ergo &c. Secundo solertia est quædam bona coniectatio, cum dicatur esse bona coniectatio mediæ; ergo si bona consultatio esset idem, ac bona coniectatio, solertia contineretur sub bona consultatione, vel esset omnino idem, ac bona consultatio; sed solertia non continetur sub bona consultatione, nec est omnino idem cum illa; ergo &c. Differentia porro inter solertiam, & eubuliam est, quod per solertiam bene coniectamus medium ad aliquam conclusionem probandam: per eubuliam verò bene inquirimus media ad finem consequendum.

4 Tertiò Eubulia neque etiam est opinio. Qui enim opinatur, jam determinat unam partem contradictionis; sed qui consultat, adhuc est indeterminatus ad utramque partem contradictionis, & ideo consultat, ut alteram contradictionis partem determinet; ergo &c.

5 Quid ergo est Eubulia, cum neque sit scientia, neque opinio, neque coniectura? Dicendum, quod ut ipsum nomen Eubulie sonat, est quædam rectitudo, adeoque genus Eubulie est rectitudo. Patet: nam qui malè consultat, peccat, adeoque mala consultatio est quædam pravitas; ergo è converso qui bene consultat, bene se habet, adeoque Eubulia est quædam rectitudo, & bonitas.

6 Quoad secundum: cum jam statutum sit Eubuliam esse rectitudinem, examinandum est, cujus sit rectitudo. Dicendum, quod non est rectitudo scientiæ, neque opinionis, sed est quædam rectitudo consilii. Quod non sit rectitudo scientiæ, probatur: nam illa debent rectificari, quæ possunt esse recta, vel non recta; sed scientia est essentialiter recta rectitudine veritatis; ergo scientia non potest rectificari, adeoque eubulia non est rectitudo scientiæ. Quod non sit rectitudo opinionis, probatur primo, quia eubulia ex ipsa nominis etymologia est quædam rectitudo bonitatis, siquidem <sup>iv</sup> significat bene; sed rectitudo opinionis est sola veritas, sicut pravitas opinionis est sola falsitas, ergo eubulia non est rectitudo opinionis. Secundo probatur, quia opinio est de aliquo determinato, cum per opinionem opinemur unam partem contradictionis, adeoque rectitudo opinionis est, per quam rectè determinamus unam partem contradictionis: consultatio è converso est inquisitio non sine ratione, sed de aliquo indeterminato, cum qui consultat, adhuc non determinet alteram partem contradictionis, adeoque rectitudo consultationis est rectitudo, per quam rectè inquirimus, nullam adhuc determinando partem contradictionis; ergo rectitudo, quam includit Eubulia, non est rectitudo opinionis. Eubulia igitur juxta nominis etymologiam est rectitudo consilii, seu consultationis, ideoque ad intelligendum, quid sit eubulia, debet sciri, quid sit consilium, seu consultatio, & circa  
qua



quæ sit. Sed quia hæc ex professo sunt explicata libro tertio, nihil est addendum.

7 Quoniam vero rectitudo pluribus modis dicitur, non omnem rectitudinem esse bonam consultationem perspicuum est. Incontinens enim, & pravius, quod proponit sibi ratiocinando videre, assequetur, ut ita recte quidem consultaverit, magnum tamen malum sibi comparavit. At bene consultasse esse bonum quoddam videtur. Talis enim rectitudo consultationis bona consultatio est, quæ ad bonum assequendum spectat.

8 Sed fieri tamen potest, ut falsa ratiocinatione id assequamur, quodque oportet facere assequamur, per quod tamen oportet, non assequamur, sed medius terminus falsus sit. Quare neque eadem erit bona consultatio, quæ quod oportet quidem assequetur quispiam, non tamen per quod oportet.

9 Præterea fieri potest, ut multo tempore aliquis, aliquis vero cito consultans quispiam assequatur, ergo neque illa adhuc bona consultatio est, sed earectitudo, quæ secundum utilitatem, & id, quod oportet, & sicut, & quando existit.

10 Fieri item potest, ut & absolute bene consultet quispiam, & ad quandam finem. Bona itaque consultatio absolute ea est, quæ ad finem absolute, quamdam vero bona consultatio, quæ ad quandam finem spectans perficitur.

11 Si igitur prudentium est bene consultare, bona consultatio rectitudo ea esse videretur, quæ secundum utilitatem ad quandam finem spectat, cuius prudentia vera existimatio est.

7 Quoad tertium: quandoquidem dictum est eubuliam esse quamdam rectitudinem consilii, explicandum est, qualis rectitudo consilii sit: hoc autem explicabitur, declarando quatuor condiciones requisitas ad eubuliam, seu rectam consultationem. Ut explicetur prima conditio, notandum est, quod rectitudo dicitur multipliciter, primo propriè, secundo per quamdam similitudinem. Propriè rectitudo dicitur de bonis, ut cum dicitur, quod quis est bonus fur, & rectè furatur. Non quælibet igitur rectitudo consilii est eubulia. Cum enim incontinens rectè consultat ad obtinendum finem malum, puta ad adulterandum, talis consultatio non spectat ad eubuliam. Prima ergo conditio eu-

buliæ est, ut sit rectitudo consilii ad obtinendum finem bonum.

8 Secunda conditio eubuliæ est, ut sit rectitudo consilii ad obtinendum finem bonum per media, per quæ oportet. Explicatur. Sicut potest quis in speculativis conclusionem veram probare per medium terminum, seu præmissas falsas, sic potest in practicis ad finem bonum assumere medium malum, ut cum furatur ad faciendum eleemosynam, sed qui probat conclusionem veram per præmissas falsas, non bene ratiocinatur; ergo qui ad finem bonum assumit medium malum non bene consultat, adeoque eubulia est consultatio, per quam quis ad finem bonum tendit per media, per quæ oportet.

9 Tertia conditio est, ut sit rectitudo consilii, per quam quis assequatur finem bonum per media, per quæ oportet, & tempore, quo oportet. Explicatur. Si quis, vel præcipitanter consultet, vel ita lentè, ut dum deliberat, elabatur opportunitas exequendi, malè consultat; ergo ad rectitudinem consultationis requiritur etiam, ut eam absolvat tempore, quo oportet.

10 Quarta conditio est, ut sit rectitudo consilii in ordine ad finem totius vitæ humanæ. Ille enim simpliciter bene consultat, qui invenit media convenientia ad finem, & bonum simpliciter, qui est felicitas: qui verò invenit media ad finem particularem, bene consultat solum secundum quid. Eubulia igitur est rectitudo consilii in ordine ad finem, circa quem prudentia simpliciter dicta habet veram existimationem, ac proinde sicut prudentia habet veram existimationem circa finem simpliciter, sic eubulia habet veram rectitudinem consilii circa finem simpliciter.

11 Ex dictis potest inferri definitio eubuliæ, quæ est: *Eubulia est rectitudo consilii ad finem bonum simpliciter per vias congruas, & tempore convenienti.*

## De synesi, seu perspicacia in iudicando de agibilibus.

## Caput X.

**I**am vero perspicacia quoque est, & hebetudo, quibus homines perspicaces, atque hebetes dicimus. Neque omnino idem cum scientia, vel opinione hac est: omnes enim essent perspicaces: neque est una aliqua ex singulis scientiis, verbi causa, neque medicina, de salubribus enim esset: neque geometria, nam circa magnitudines versaretur: neque enim de iis, quae semper sunt, & motu carent, perspicacia est: neque de iis, quae a nemodolibet fiunt: 2 sed de quibus dubitaret quispiam, atque consultaret. Ideo circa eadem quidem, circa quae prudentia, versatur, idem tamen prudentia, & perspicacia non est. Prudentia enim praeceptiva est: quid enim agendum, aut non agendum sit, finis est ipsius: perspicacia vero iudicativa tantummodo. Idem namque est perspicacia, & bona perspicacia: perspicaces siquidem etiam bene perspicaces sunt.

3 Neque vero habere, neque acquirere prudentiam perspicacia est, sed sicut perspicere dicitur discere, cum scientia quispiam utitur, ita quoque cum opinione utitur ad ea iudicanda, de quibus prudentia est, alio dicente. Et iudicanda quidem recte: bene enim, & recte idem est, & inde nomen hoc venit perspicacia, quae bene perspicaces homines sunt, ex ea scilicet, quae in discendo consistit. Discere enim saepe numero, perspicere dicimus.

**Q**uia ad prudentiam non sufficit, ut quis bene consultet de agendis in ordine ad finem, sed etiam requiritur, ut videat, & iudicet, quid possit fieri ad finem obtinendum, ideo praeter Eubuliam datur quaedam alia virtus prudentiae annexa, quae graece vocatur *συνεσις*, latine ab aliquibus dicitur sagacitas, ab aliis perspicacia in videndo, & iudicando, quid possit fieri in ordine ad finem obtinendum: habitus vero synesi contrarius est quaedam hebetudo, per quam non potest quis iudicare, quid sit faciendum in ordine ad finem. Aristoteles igitur, postquam egit de eubulia, agit de synesi: ac primo docet, quod synesis non est idem, ac scientia, vel opinio. Si enim esset idem, ac scientia in genere, omnes, qui habent aliquam scien-

tiam, sicut eo ipso sunt scientes, sic essent perspicaces in iudicando; sed multi, licet habeant aliquam scientiam, adhuc non sunt perspicaces in iudicando, sed potius sunt habetes; ergo &c. Rursus si synesis esset idem, ac opinio, omnes qui habent aliquam opinionem, eo ipso essent perspicaces in iudicando, quod tamen est falsum. Sicut autem synesis non est idem, ac scientia in genere, sic non est ulla scientia particularis; ex gr. neque est medicina, neque geometria, &c. Si enim esset medicina versaretur circa sanum, & aegrum, si esset geometria versaretur circa magnitudines; sed neque versatur circa sanum, & aegrum, neque circa magnitudines; ergo &c. Rursus synesis non versatur circa sempiterna, & immobilia, ut metaphysica, neque circa mobilia, & mutabilia per naturam, ut physica; ergo neque est idem cum physica, neque cum metaphysica, aut ulla scientia particulari.

2 Circa quam igitur materiam versatur synesis? Dicendum, quod versatur circa ea, de quibus possumus consultare, vel dubitare, an simpliciter sint agenda, vel non in ordine ad ultimum finem; sed circa haec eadem versatur prudentia; ergo synesis versatur circa eadem, circa quae versatur prudentia. Adhuc tamen synesis differt à prudentia, proportionaliter, ac eubulia differt à synesi. Explicatur. Eubulia versatur circa agibilia in ordine ad ultimum finem, consultando; synesis versatur circa eadem, iudicando quid possit fieri in ordine ad ultimum finem; prudentia demum versatur circa eadem, precipiendo, quid omnibus pensatis sit faciendum in ordine ad ultimum finem: & quia consultatio ordinatur ad iudicium, iudicium ordinatur ad praeceptum, ideo eubulia ordinatur ad synesim, synesis ordinatur ad prudentiam, quae est habitus praeceptivus, ac finis aliorum; nam ceteri actus ordinantur ad praeceptum, qui est ultimus actus rationis. Addit Aristoteles, quod synesis sumitur pro eodem,



eodem, ac *eufynesis*, siue *perspicacia* sumitur pro eodem, ac *bona perspicacia*. *Perspicacia* enim est vis bene iudicandi, ac *perspicaces* dicuntur, qui habent hanc vim.

30 Concludit Aristoteles, quod *synesis* non est idem, ac habere prudentiam, nec est idem, ac prudentiam addiscere, sed est quidam usus prudentiæ. Licet enim aliquando *synesis* significet ipsum addiscere, adhuc aliquando significat ipsum intelligere, ac uti opinione ad iudicandum, & ad recte iudicandum de iis, circa quæ prudentia versatur, ideoque *synesis* idem est, ac *eufynesis*, ac *syneti* dicuntur idem, ac *eufyneti*, hoc est recte iudicantes.

De gnome, seu sententia, & de comparatione dictorum habituum inter se, & cum prudentia.

### Caput XI.

1 **I**am qua vocatur sententia, qua bene sentientes, & habere sententiam quosdam dicimus, est æqui, & boni viri iudicium rectum. Cui rei id argumentum est, quod æquum, & bonum virum maxime esse ad consentiendum, id est ignoscendum idoneum dicimus, æquitatem vero esse, habere consensionem, & veniam circa singula. Consensio autem sententia est iudicativa recta æqui, & boni viri; ac recta ea est, quæ est veracis.

1 **T**ertia virtus prudentiæ annexa rectè vocatur Gnome, latine sententia, secundum quam dicimus homines prudentes esse eugnomones, seu bene sentientes. Explicatur. Dictum est lib. 7. cap. 10. quod præter iustitiam legalem debet dari æquitas, per quam corrigamus iustum legale in paucioribus, in quibus deficit; ergo proportionaliter in ratione præter synesim, per quam iudicamus, quid sit faciendum secundum iustum legele, dari debet virtus, per quam iudicamus, quid sit faciendum in casibus, in quibus iustum legale deficit. Gnome igitur sumpta pro actu est iudicium rectum æqui, ac boni viri, per quod iudicat, quid sit faciendum in casibus, in quibus lex

deficit, ac benigne interpretatur legem. Idcirco dicimus hominem æquum esse benigne sentientem, & proclivem ad ignoscendum, ac ad aliquid remittendum de rigore legis. E converso dicimus synonymen esse rectam sententiam æqui, bonique viri recte iudicantis secundum æquitatem.

2 Sunt autem omnes habitus consentanei ad idem sentientes. Nam & sententiam, & perspicaciam, & prudentiam, & intellectum ad eisdem referentes dicimus, dum & sententiam, & intellectum jam habere, & prudentes, & perspicaces appellamus, Omnes enim facultates huiusmodi sunt, & particularium. Atque in eo quidem, quod ad iudicandum idoneus quispiam est, de iis, quæ egit prudens, perspicax, & bene sentiens, seu consentiens erit. Nam æqua communia boni omnibus sunt, in eo, quod ad alium spectant. Agenda autem res ex iis sunt, quæ particularia, & ultima omnium sunt. Nam & prudentem oportet ea cognoscere: & perspicaciam, & sententia circa agenda versatur. At hæc ultima sunt.

3 Intellectus quoque ultimarum est in utraque partem. Primorum enim, & ultimarum terminorum intellectus est, non ratio. Ille quidem, qui in demonstrationibus versatur, immobilitatem ultimarum, & primorum: alter qui in affirmis consistit, ultimi, & ejus quod evenire aliter, atque aliter potest, & alterius propositionis. Hæc enim ejus, cujus causa aliquid est, principia sunt, quippe cum ex singularibus universalis existant, quorum sane habere sensum oportet, & autem sensus intellectus est.

Quocirca esse etiam hæc naturalia videntur, & sapiens quidem natura nemo est, sed sententiam habet, & perspicaciam, & intellectum, iudicium cujus illud est, quod hæc sequi etiam arates existimamus, talisque aras intellectus, & sententia prædicta est, quasi causa ex natura ipsa sit.

Postquam Aristoteles egit de prudentia, ac de habitibus prudentiæ annexis, comparat hos habitus inter se, & cum prudentia; & primo quidem explicat, quo pacto omnes isti habitus versentur circa singularia agibilia, circa quæ versatur prudentia, adeoque omnes insint viro prudenti: secundo inserit duas corollarias.

2 Quoad primum: *synesis*, *gnome*, prudentia,

dentia, & intellectus practicus, qui supra cap. 8. in fine vocatus fuit sensus, atque est is, quo iudicamus convenientiam, aut disconvenientiam singularium, & est affinis aestimativa, circa idem versantur, hoc est circa singularia agibilia, quæ sunt extrema deorsum, ut dictum est ibidem: & ex hoc oritur, quod eisdem dicimus esse simul prudentes, perspicaces, benignè sentientes, & præditos intellectu particulari. Quod circa eadem singularia agibilia versentur synesis, seu perspicacia, gnome, & prudentia, & quod hi habitus insint eidem, probatur: sicut enim per prudentiam debemus præcipere, quid omnibus pensatis sit agendum in ordine ad finem simpliciter, sic per synesim, seu perspicaciam debemus iudicare, quid possit fieri ad finem consequendum, & per gnomen, quæ debet inesse viro æquo, & bono, in quantum versatur circa alterum, debemus statuere, quid possit fieri in iis, in quibus lex deficit; sed sicut per prudentiam debemus præcipere, quid sit agendum circa agibilia singularia, & extrema, sic per synesim, & gnomen debemus de iisdem iudicare, ac sententiaré; ergo omnes isti tres habitus versantur circa singularia agibilia.

3. Probatur jam, quod circa eadem singularia agibilia versetur etiam intellectus. Intellectus enim debet versari circa extrema, tum sursum, tum deorsum in utramque partem. Sicut enim dantur quædam principia universalia, circa quæ versatur non ratio discursiva, sed intellectus immediate ipsi assentiens, sic dantur quædam singularia, quorum non est ratio, circa quæ non versatur ratio discursiva de singularibus, sed intellectus particularis. Intellectus igitur, qui est principium scientiarum demonstratarum, est, qui immediate assentitur primis principiis universalibus, ac necessariis, qui sunt termini sursum intellectus, qui est principium prudentiæ, assentitur quibusdam singularibus immediatis, quæ assumuntur ut minores particulares ad in-

ferendas conclusiones particulares prudentiæ, per quas concluditur, quid sit agendum hic, & nunc. Hæc autem singularia solent esse principia ad modum causæ finalis. Sicut enim ex fine arguimus *hic est finis*, ergo *hoc est agendum*, sic argumentamur ex istis principiis, *hoc est conveniens*, vel *inconveniens*; ergo *hoc*, & *hoc est agendum*. Ex his etiam singularibus possumus per inductionem colligere principia practica universalia; & hunc intellectum circa particularia supra cap. 8. vocavimus quemdam sensum, ac diximus eum esse valde similem aestimativæ; ergo cum etiam intellectus practicus versetur circa singularia agibilia, circa quæ versatur prudentia, patet, quod omnes enumerati quatuor habitus circa eadem versantur, adeoque sunt connexi inter se, & cum prudentia.

4. Confirmatur ex signo: habitus enim explicati videntur esse naturales, ideoque videntur sequi ad ætatem, ac proprium est senum, ut sint prudentes, intelligentes principia singularia, ac dispositi ad sententiandum secundum quamdam æquitatem, cum è converso habitus speculativi, puta metaphysicæ, vel geometriæ non sint naturales, neque homines ulla ætate sint naturaliter geometriæ, & metaphysici, seu sapientes. Ratio autem huius est, quia potentiæ sensitivæ versantes circa singularia sunt naturales homini; ergo si homines habeant naturaliter bonam aestimativam, qua discernant convenientia ab inconvenientibus, accedente experientia per ætatem, evadunt prudentes, ac perspicaces ideoque prudentia, & habitus annexi videntur esse à natura. E converso potentiæ sensitivæ non versantur circa universalia; ergo per potentias sensitivas non sumus propinque dispositi ad scientias, quæ versantur circa universalia, ideoque scientiæ non sunt naturales.

5. Ideo & principium, & finis intellectus est. Ex his enim, & de his demonstrationes sunt.

6. Quare



6 Quare peritorum hominum, & seniorum, seu prudentum pronuntiationibus, & opinionibus absque demonstratione, non minus, quam demonstrationibus attendendum est. Quia namque ex ipsa experientia visum habent, principia intuentur.

7 Quid igitur sapientia, & prudentia sit, & circa qua utraque versetur, tum alterius alteram animae portionis virtutem esse, dictum jam est.

8 Quoad secundum: ex dictis Aristoteles infert duo corollaria. Primum est: intellectus practicus est principium, & finis demonstrationum practicarum. Probatur, & explicatur: Principia enim demonstrationum practicarum sunt, ex quibus concluditur, quid sit agendum: finis est bonum, quod proponitur ut consequendum per actiones; sed ex eo, quod finis, quem intendimus, sit talis, concluditur, quid sit agendum, ideoque finis est primum principium demonstrationum practicarum; ergo intellectus practicus proponens finem est simul principium, & finis demonstrationum practicarum.

6 Secundum corollarium est, quod in practico non minus habenda est ratio de opinionibus prudentum, & expertorum, quam de demonstrationibus. Ratio est, quia prudentes, & experti propter experientiam habent evidentiam de principiis agibilibus, adeoque de agendis.

7 Concludit Aristoteles, quod satis est explicatum, primo quid sit prudentia, ac sapientia: secundo circa quæ versentur: tertio in qua animæ parte, tanquam in subiecto recipiantur. Dictum est enim, quod sapientia recipitur in ratione speculativa, prudentia in practica.

Vtrum, & quomodo sapientia, ac prudentia sint utiles ad felicitatem, & quo pacto prudentia sit necessaria ad virtutes morales.

### Caput XII.

1 **D**ebitaret autem quispiam de ipsis his habitibus, qua inre utiles sint.

2 Sapientia enim nihil contemplatur quo fieri homo felix possit, quippe cum nullus sit generationis.

3 At prudentia hoc quidem habet, sed cujus causa opus ipsa est? siquidem prudentia est, qua circa ea versatur, qua iusta, & honesta, & bona homini sunt: ea autem sunt huiusmodi, quæ agere viri boni est. At nihilo magis ad agendum idonei, eo quod cognoscimus ipsa hac, sumus, siquidem habitus virtutes sunt, quemadmodum neque salubria, neque bona habitudini convenientia, qua non eo, quod faciunt, sed quia ex habitu existunt, ita dicuntur. Nihilo enim ad agendum idonei magis ex eo sumus, quod medicinam, aut exercitatoriam habemus.

4 Quod si non horum causa prudentia statuenda est, sed ut probi fiant, iis sane, qui probi sunt, nihil erit utile, quin etiam nequeis, qui non habent, quippe cum nihil referat, habeant aliquis, an habentibus aliis obediat, satisque nobis sit, quemadmodum & in sanitate. Nam quamvis saniesse velimus, medicinam tamen non discimus.

1 **P**raecipua ex virtutibus speculativis est sapientia, praecipua ex practicis est prudentia. Aristoteles igitur postquam egit de virtutibus intellectualibus, agit de utilitate duarum praecipuarum, tum in ordine ad felicitatem, tum nominatim de necessitate prudentiae in ordine ad virtutem: ac primo quidem proponit quasdam rationes dubitandi: secundo quaestionem solvit.

2 Videtur igitur primo, quod sapientia non sit utilis ad felicitatem: felicitas enim ex dictis lib. primo cap. 7. art. 2. consistit in operatione virtutis; sed sapientia, cum speculetur solum necessaria, & aeterna, nihil agit de ulla actione, vel operatione virtutis, neque de ulla operatione, per quam homo possit fieri felix; ergo sapientia videtur omnino inutilis ad felicitatem.

3 Secundo videtur, quod etiam prudentia sit inutilis ad operationem virtutis, adeoque ad felicitatem, quæ consistit in tali operatione. Prudentia enim considerat, quænam operationes virtutis debeant fieri ab homine jam virtute prædito, eo pa-

Quo, quo medicina speculatur etiam, quas operationes sanas efficiat homo sanus; sed sicut homo jam sanus propter habitum sanitatis efficit opera sana, etiam si non habeat medicinam, sic homo virtute praeclitus propter habitum virtutis moralis efficit opera virtuosa, etiam si non habeat scientiam talium operum; ergo sicut homo sanus per medicinam non fit magis idoneus ad facienda opera hominis sani, adeoque non indiget scientia medicinae, sic homo virtute praeclitus per prudentiam non fit magis idoneus ad facienda opera virtuosa, adeoque non indiget prudentia.

4 Tercio, si dicatur, quod sicut homo cum est sanus, ad faciendas operationes sanas non indiget medicina, tamen cum non est sanus indiget medicina ad acquirendam sanitatem; sic licet homo cum est virtute praeclitus non indigeat prudentia ad faciendas operationes virtuosas adhuc cum non est virtute praeclitus indiget prudentia ad acquirendam virtutem; contra est primo, quia hinc sequitur, quod hominibus jam habentibus virtutem moralem non est necessaria prudentia. Secundo contra est, quia sicut ad hoc, ut aegrotus acquirat sanitatem, non requiritur, ut ipse habeat scientiam de sanativis, sed sufficit ut obediatur medico habenti talem scientiam, sic ad hoc, ut quis carens virtute morali illam acquirat, non requiritur, ut ipse habeat prudentiam, quae est scientia de agendis, sed sufficit, ut obediatur homini prudenti; ergo prudentia nec debet necessario inesse homini virtute praeclito, cum jam est virtute praeclitus, nec antequam virtutem acquirat.

5 Quarto videtur inconueniens, quod ex una parte prudentia sit inferior habitu sapientiae, ex alia parte sit magis domina, magisque praeceptiva, quam sapientia; sed est magis domina, magisque praeceptiva; ergo &c. Probatur minor; nam prudentia, cum sit scientia agendorum, praecipit de omnibus agendis, ideoque praescribit

etiam, qualiter sit vacandum studiis sapientiae, & qualiter sit contemplandum; ergo praecipit etiam sapientiae.

5 Accedit ad hoc, quod absurdum esse videretur, si principalior, & praestantior, quam sapientia ea esset, quae ipsa esset deterior. Quae enim facit, circa singula dominatur, atque imperat.

6 De his igitur dicendum est: nunc enim de ipsis tantum dubitationem exposuimus. Primum itaque utraque per se, necessario esse expetendas dicimus, cum utriusque anima portionis virtutes sine, licet neutra ex ipsis quicquam efficiat.

7 Deinde etiam efficiunt quidem, non tamen ut medicina sanitatem, sed ut sanitas bona habitudinis operationes, sic sapientia felicitatem. Cum enim totius virtutis pars sit, dum habetur, atque operatur, felicem facit.

8 Praeterea opus, & ex prudentia, & ex morali virtute perficitur. Virtus enim propositum scopum, prudentia quae ad ipsum tendunt, recta efficit. Quarta autem anima partis, id est altricis, nulla talis virtus est, quippe cum in ea agere, aut non agere solum minime sit.

6 Propositis rationibus dubitandi, solvit Aristoteles quaestionem. Primo ergo docet sapientiam, & prudentiam, cum altera sit virtus rationis speculativae, altera rationis practicae, esse expetibiles gratia sui, etiam si non conducere ad aliquid aliud; ergo male ex eo, quod non sint utiles ad aliud, inferunt illas esse inutiles, & contemnendas.

6 Secundo docet sapientiam facere hominem felicem, non quidem eo pacto, quo medicina efficit hominem sanum, adeoque sanè operantem, sed eo pacto, quo sanitas efficit hominem sanum, & sanè operantem. Felix enim est homo, qui habet virtutem perfectam, & secundum illam operatur; sed sapientia vel est perfecta virtus, vel est praecipua pars perfectae virtutis, & per eam homo perfectè operatur, contemplando; ergo sapientia efficit hominem felicem, eo pacto, quo sanitas efficit hominem sanum; ergo sicut sanitas non est inutilis, sed est summè necessaria ad faciendum hominem sanum, sic sapientia non



non est inutilis, sed est summè necessaria ad faciendum hominem rationem. Per hæc igitur patet ad primam rationem dubitandi, in qua ex eo, quod sapientia non speculetur de utilibus ad felicitatem, infertur illam non esse utilem ad felicitatem.

8 Tertiò docet opera moraliter bona in ratione talium pendere, tum à virtute morali, tum à prudentia. Ut enim bene operemur, debemus esse bene dispositi tum ad amorem finis, tum ad electionem mediorum conducentium ad finem; sed per virtutem moralem bene disponimur ad amorem finis, qui amor vocatur propositū; per prudentiam bene disponimur ad electionem mediorum, nam prudentia est recta ratio agendorum ad finem; ergo actus moraliter bonus, ut talis, pendet & à virtute morali, & à prudentia; ergo ad operationes virtutis concurrent tum prudentia, quæ est virtus rationis practicæ, quæ est rationalis per essentiam, tum virtus moralis, quæ est virtus perfectiva appetitus, qui est rationalis per participationem, in quantum patet rationi. Quartæ verò partis animæ, hoc est vegetabilis, nulla datur virtus propriè humana, quia ejus actus, cum non sit in nostra potestate, neque sunt rationales per essentiam, neque per participationem. Per hæc autem patet ad secundam rationem dubitandi, in qua opponatur, quod prudentia non concurret ad actus virtuosos.

9 At vero de eo, quod ex prudentia ad agenda, vel honesta, vel iusta nihilo aptiores sint homines, paulo alius incipiendum est, hoc sumptio initio.

10 Quemadmodum iusta agentes nonnullos nondum esse iustos dicimus, ut eos, qui ea, quæ à legibus precipiuntur, vel inuiti faciunt, vel ex ignorantia, vel ob aliquid aliud, & non ob ipsi, cum tamen ea agant, quæ oportet, quæque bonum virum decet: ita licet, ut quodam modo se habens quispiam singula agat, ut bonus sit, id est ex electione, & ipsorum eorum causa, quæ aguntur. Electionem igitur rectam virtus facit: quæcumque autem natura reparatum est, ut illius causa agatur, non virtutis, sed alterius facultatis sit.

11 Attendendum autem est, ac de his manifestius attendendum. Est itaque facultas quædam, quam caliditatem vocant. Ea est talis, ut quæ ad suppositum

scopum conducunt, agere possit, atque assequi. Atque hæc quidem, si propositum honestum sit, est laudabilis, si prævium, versutia est. Unde etiam prudentes callidos, & versutos esse dicimus. Prudentia vero hæc facultas non est, non sine tamen facultate hac existit, sed habitus oculo huius animæ non absque virtute acquiritur, sicut diximus, & perspicuum est. Ratiocinationes enim agendarum rerum principium habent. Quandoquidem ejusmodi est finis, & quod optimum est, quodcumque illud fuerit. Sit enim, verbi causa, quod inciderit, id nisi bono viro non apparet, propterea quod distorquet practicas, facitque ut circa alia principia fallamur. Quare non posse quempiam prudentem esse, nisi bonus sit, manifestum est.

9 Sed quia ex tertia ratione dubitandi videtur posse homo esse, vel etiam fieri virtuosus sine prudentia, ideo Aristoteles dicit hoc punctum esse magis examinandum, ac quædam ex supradictis esse repetenda.

10 Revocandum est igitur in memoriam id, quod explicatum est lib. 5. cap. 8. posse nimirum aliquos iusta operari, & tamen non esse iustos, imo nec operari iuste. Ex gr. si quis faciat, quæ præcepta, sunt legibus, iusta operatur: at si faciat inuitus, vel ignorans, vel non ex fine iuste operandi, sed propter lucrum, adhuc non est iustus, nec iuste operatur, quia non operatur eo modo, quo debet operari homo iustus. Idem proportionaliter accidit in cæteris virtutibus. Posito igitur, quod plura requirantur ad hoc, ut honestè operemur, & quod inter cætera requiratur, ut electio ordinetur ad finem honestum, qui est finis virtutis, virtus moralis, quæ rectificat appetitum in ordine ad amandum finem, sive objectum formale virtutis, facit electionem rectam, quantum ad hoc, ut sit ordinata ad debitum finem; ut vero electio sit recta, hoc est electiva eorum, quæ verè conducunt ad finem, non facit virtus moralis, sed alia quædam facultas, seu potentia.

11 Sed adhuc explicandum est clarius, quæ sit potentia rectificans electionem. quoad hoc, ut eligat media, quæ oportet

ad finem rectum. Ut hoc explicetur, notandum, quod in anima datur quædam facultas naturalis, quæ vocatur *δενότης*, seu calliditas, quæ consistit in hoc, ut per eam possit homo iudicare, quid sit faciendum in ordine ad finem intentum. Hæc facultas est indifferens ad hoc, ut concurrat ad actum bonum, vel malum, adeoque ad laudem, vel vituperationem, eaque potest homo bene, vel malè uti. Si intendamus finem malum, & hac facultate utamur ad illum consequendum, malè utimur tali facultate, & actus ipse est vituperabilis: si intendamus finem bonum, eaque facultate utamur ad eum assequendum, bene utimur tali facultate, & actus ipse est laudabilis. Facultas hæc, in quantum dirigitur ad finem malum, vocatur astutia, & est vituperabilis: in quantum dirigitur ad finem bonum, est laudabilis. Prudentia igitur non est quidem hæc calliditas, sed non potest esse sine hac calliditate. Quare huic facultati cognoscendi, atque agendi quæ conducunt ad finem propositum, quæ facultas est quasi quidam oculus animæ, addi debet habitus virtutis moralis, ut bene videat ipsum finem vitæ humanæ, adeoque rectè iudicet de agendis in ordine ad ultimum finem. Ratio est, quia principium agendorum in ordine ad finem est ipse finis; ergo qui non bene iudicat de fine, non potest rectè iudicare de agendis; sed solus probus, adeoque bene dispositus ad ultimum finem per virtutes morales, bene iudicat de ipso fine; finis enim unicuique talis videtur, qualiter ipse est dispositus, prout autem pervertit iudicium rationis, & facit, ut malè iudicemus de agendis; ergo solus vir probus potest rectè iudicare de ultimo fine, adeoque de agendis in ordine ad ultimum finem; sed prudentia est, per quam bene iudicamus de ultimo fine, ac de agendis in ordine ad ipsum; ergo prudentia potest inesse soli viro probi, adeoque prudentia non potest esse sine virtute morali.

De virtute naturali, ac de connexionem virtutum moralium inter se, & cum prudentia. Cap. XIII. & ultimum.

**I** Sed considerandum rursus etiam de virtute, est.

**2** Nam simili modo quoque virtus sese habet. Sicut prudentia cum calliditate non idem quidem, sed simile tamen quid est; ita virtus naturalis cum ea, quæ proprie virtus dicitur. Omnibus enim singuli ex moribus esse quodam modo natura videntur. Nam & iusti, & temperantes, & fortes sumus, & cetera statim ab ipso oriri habemus. Sed aliud tamen est, quod quarimus, ut proprie bonum sit, & talia alio modo adsint. Etenim pueris, & bestis naturales insunt habitus, seu sine intellectu, & mente esse noxiæ apparent. Ceterum tantum inspicere videntur, quod quemadmodum in corpore valido, quod sine visu monetur, contingit, ut vehementer erret, propterea quod visu caret, ita quoque hic evenit, si intellectum acceperit, in agendo differt, atque habitus licet similis sit, proprie tamen virtus tunc erit. Quare quemadmodum in opinativa parte duæ species sunt, calliditas, & prudentia, ita in morali duæ quoque sunt, quarum altera virtus naturalis, altera proprie virtus est: atque harum ea, quæ proprie virtus est, non sine prudentia existit.

**A** Ristoteles in fine capitis superioris explicavit primo, quo pacto prudentia, quæ est perfecta virtus, se habeat ad calliditatem, quæ est naturalis quædam, & imperfecta prudentia: secundo ostendit prudentiam non posse esse sine virtute morali. Hoc igitur capite hæc eadem proportionaliter declarans de virtute morali, primo explicat quo pacto virtutes morales se habeant ad quasdam virtutes naturales imperfectas: secundo ostendit virtutes morales non posse esse sine prudentia, & concludit connexionem virtutum moralium tum ad invicem, tum cum prudentia: tertio respondet quartæ rationi dubitandi propositæ capite superiori, in qua dubitabatur quo pacto prudentia, cum sit inferior sapientia, possit imperare sapientiæ.

**2** Quoad primum: sicut prudentia, quæ



quæ est perfecta virtus, correspondet naturalis calliditas, quæ est virtus quædam imperfecta; sic virtutibus moralibus, quæ sunt virtutes perfectæ, correspondent quædam naturales inclinationes ad actus virtutum. Quidam enim ex ipsa natura sunt propensi ad actus iustitiæ, quidam ad actus liberalitatis, quidam ad actus temperantiæ; ergo dantur quædam naturales virtutes. Adhuc tamen existimamus istas naturales virtutes esse imperfectas, & ad hoc, ut quis sit vir probus, requirimus habitus perfectiores, per quos multo perfectiori modo disponatur, & inclinetur ad actus virtutum; ergo præter virtutes naturales imperfectas, dantur virtutes morales, quæ solæ simpliciter sunt virtutes. Quod autem virtutes naturales sint imperfectæ, patet. Nam licet in pueris, ac beluis dentur naturales habitus boni, tamen tales habitus videntur nocere, si sint sine ratione. Sicut enim qui per virtutem motivam vehementer movetur, si non habeat visum, facile impingit, & patitur damnum; sic qui operatur secundum naturales inclinationes agendi iusta, temperata, fortia, si operetur sine iudicio rationis, nocet sibi, & aliis; ergo inclinatio, operandi actus virtutum cum ratione differt ab inclinatione eisdem exercendi sine ratione, sicut perfectum ab imperfecto; & cum habitus naturalis operandi sine ratione non sit propriè virtus, solus habitus acquisitus operandi cum ratione est propriè virtus; ergo sicut datur in ratione practica duplex habilitas, altera naturalis cognoscendi, & faciendi quæ conducunt ad finem propositum, quæ potest esse sine virtute morali, & propriè non est virtus; altera acquisita, quæ non potest esse sine virtute morali, & propriè est virtus; sic in appetitu datur virtus moralis imperfecta, quæ potest esse sine prudentia; & virtus moralis perfecta, quæ non potest esse sine prudentia, adeoque

prudentia, & virtutes morales sunt invicem connexæ, ita ut neutra possit esse sine altera.

3 Vnde etiam omnes virtutes prudentias esse inveniunt, & Socrates partim recte quærebat, partim errabat. Quod enim prudentias esse omnes virtutes opinabatur, errabat, recte dicebat, quod non sine prudentia esse eas assererat. Signum autem illud est, quod nunc omnes cum definiunt virtutem, ubi habitum eam esse dixerunt, & ad qua est, adiungunt secundum rectam rationem, Recta autem ratio est, quæ secundum prudentiam existit. Videtur igitur vaticinari quodam modo omnes talem esse habitum virtutem, qui secundum prudentiam existit. Paululum tamen transendum est. Virtus enim non tam secundum rectam rationem, quam cum recta ratione habitus est: ac recta de huiusmodi ratio est prudentia. Ac Socrates quidem rationes virtutes esse existimabat, scientias enim eas esse omnes dicebat, nos cum ratione esse arbitramur. Ex his igitur, quæ dicta sunt, constat, neque propriè bonum esse sine prudentia, neque prudentem sine morali virtute quæpiam posse.

3 Ex eo, quod virtus moralis non possit esse sine prudentia, Socrates putavit omnes virtutes morales esse quasdam prudentias, in quo partim errabat, partim dicebat verum. Errabat, in quantum dicebat virtutes morales esse prudentias: ac verum dicebat, in quantum assererat virtutes morales non posse esse sine prudentia. Huic veritati, quod virtutes morales non possint esse sine prudentia, consonat etiam doctrina aliorum, qui vivebant tempore Aristotelis, ac definiētes virtutes morales, dicebant illas esse habitus, & explicabant circa quæ obiecta versentur, atque addebant, quod operantur secundum rectam rationem; sed recta ratio est, quæ est secundum prudentiam; ergo subobscure indicabant omnes virtutes esse secundum prudentiam, atque adeo attingebant hanc veritatem. Ut igitur hæc veritas omnino explicetur, debet dici, quod virtutes morales non solum sunt secundum rectam rationem, sed etiam cum recta ratione, & non solum sunt secundum prudentiam, sed

etiam cum prudentia. Discrepamus igitur à Socrate, quia Socrates putavit virtutes morales esse prudētias, nos autem dicimus illas non esse prudentias, sed cum prudentia. Discrepamus ab alijs, qui dixerunt virtutes morales esse secundum prudentiam, quia dicimus illas non solum esse secundum prudentiam, sed cum prudentia, Prudentia igitur, & virtutes morales sunt ita connexæ, ut neque possit quis sine prudentia esse simpliciter bonus, neque possit sine virtute morali esse simpliciter prudens.

4 Quin etiam ratio illa hinc solvi posset, qua separatas esse inter se virtutes disceperet aliquis, eo quod idem ad omnes aptissimus minime sit, atque ideo alias jam, alias nondum acquisiverit. Hoc siquidem in naturæ alibus virtutibus licet, in iis vero quibus absolute bonus vocatur quispiam, non licet. Simul enim cum prudentia, quæ una est, omnes existunt. Perspicuum autem est & prudentia esse opus, etiam si non esset activa, propterea quod partis animæ virtus est: & sine prudentia, & virtute esse electionem rectam non posse, eo quod hac finem, illa qua ad finem tendunt, ut agamus, facit.

5 At vero neque præsidet sapientia, neque melioris, quam ipsa partis est, quemadmodum neque sanitati medicina: neque enim ipsa utitur, sed ut fiat providet. Quocirca illius causa præcipit, non autem illi. Simile præterea illud est, si quis civilem, propterea quod de omnibus præcipit, qua in civitate sunt, Diis præesse, ac dominari etiam diceret.

4 Hinc patet, quid sit dicendum ad quæstionem, an virtutes possint separari? Quibusdam videtur, quod possint. Videmus enim, quod aliqui habent unam virtutem naturalem sine alia, ex. gr. aliquis est naturaliter justus, & non est naturaliter fortis, sed timidus. Respondet Aristoteles virtutes naturales, quæ non sunt connexæ cum prudentia, posse separari, at virtutes

morales, quæ sunt connexæ cum prudentia, non posse. Ratio est, quia nulla virtus moralis potest esse perfecta sine prudentia perfecta; sed prudentia perfecta non potest esse sine omnibus virtutibus moralibus, & est una tantum prudentia perfecta; ergo nulla virtus moralis potest saltem in gradu perfecto separari ab alia virtute morali. Et per hoc patet ad tertiam objectionem capite superiori propositam ad ostendendum, quod homo ad operandum secundum virtutem, non eget prudentia. Constat igitur, quod homo indigeret prudentia, etiam si non esset virtus activa, quia est virtus, & perfectio rationis: Constat rursus hominem indigere prudentia etiam, quia est virtus activa, & quia sine ipsa electio non potest esse recta. Electio enim, in quantum ordinatur ad finem rectificatur ab appetitu, in quantum rectè eligit media, rectificatur à prudentia.

5 Demum potest ex tradita doctrina responderi ad quartam objectionem propositam capite superiori ex eo, quod sit inconveniens prudentiam, quæ est inferior, imperare sapientiæ, quæ est melior. Dicendum enim, quod sicut medicina, licet præcipiat quæ sunt facienda ad sanitatem acquirendam, adhuc non præest sanitati, neque utitur sanitate ad suum finem, sed habet sanitatem pro fine, adeoque servit sanitati; sic prudentia licet præcipiat quæ sunt facienda ad sapientiam comparandam, adhuc non præest sapientiæ, neque utitur sapientia, sed habet ipsam pro fine. Et confirmatur, quia sequeretur, quod cum prudentia præcipiat quæ sunt facienda ad colendos Deos, præciperet Diis, quod est absurdum. Et per hæc Aristoteles concludit librum sextum Ethicorum.



# ARISTOTELIS

## ETHICORVM

### LIBER SEPTIMVS.

#### SYNOPSIS LIBRI.



**Q**uia scientia moralis non solum debet agere de virtutibus, ac vitijs, sed universim de omnibus habitibus bonis, ac malis in genere moris; dantur autem aliqui habitus boni, ac mali in genere moris, qui licet habeant aliquam convenientiam cum virtutibus, ac vitijs, adhuc propriè non sunt virtutes, neque vitia; ideo Aristoteles postquam libris superioribus egit de virtutibus, ac vitijs, lib. 7. per decem prima capita agit de habitibus bonis, ac malis in genere moris, qui propriè non sunt virtutes, neque vitia, ac præsertim de continentia, & incontinentia. Et quia continentia, & incontinentia versantur circa voluptates, & dolores, in secunda parte libri Aristoteles agit de voluptatibus, & doloribus.

De malitia, incontinentia, & bestialitate, ac de eorum contrariis, hoc est de virtute humana, continentia, & virtute heroica. Caput. I.

**P**ost hac alio sumpto initio dicendum est, <sup>\* 2</sup> rerum circa mores fugiendarum tres species esse, vitium, incontinentiam, & feritatem: <sup>\* 3</sup> quarum duabus, quas sint contraria, manifestum est: alterum enim virtutem; alterum continentiam vocamus.

<sup>4</sup> Feritati autem maxime convenire quispiam diceret virtutem, qua supra nos est, heroicam quandam, ac divinam: quemadmodum Homerus Priamum de Hectore dicentem inducit, eo quod valde erat bonus,

Non hominis mortalis filius ille  
Esse videbatur, sed magna è stirpe Deorum.  
Quod si ex hominibus, sicut dicunt, ob virtutis excellentiam divini efficiuntur, hujusmodi quidam scilicet esset habitus, qui feritati opponitur. Nam sicut bestia, neque vitium est, neque virtus, ita neque Dei: sed hac præstantius quid virtute, illa diversum quoddam à vitio genus est. Quoniam vero rarum est, ut vir divinus sit, quemadmodum Lacones, cum aliquem valde admirantur, divinus, inveniunt, vir est, sic & ferinus natura inter homines rarus aliquis est, maxime tamen inter Barbaros reperitur. Fiunt vero nonnulla etiam ex morbis, & lesionibus. Quin etiam eos homines, qui vitijs exuperant, ita infamamus.

**A**cturus Aristoteles de habitibus quibusdam bonis, ac malis in genere moris, qui propriè non sunt virtutes, neque vitia, initio libri primo explicat, qui nam sint habitus boni, vel mali in genere moris: secundo docet, quænam circa tales habitus sint determinata, ac quæ, & quo ordine supersint determinanda: tertio præmittit quædam communiter recepta circa continentiam, & incontinentiam.

<sup>2</sup> Quoad primum: tres videntur habitus mali, ac fugiendi in genere moris; malitia nimirum, per quam homo dicitur simpliciter malus, & vitiosus; incontinentia, per quam non tam dicitur malus, & vitiosus, quam incontinens; & bestialitas, per quam

quam homo dicitur bestialis, ac ferinus. Explicatur. Virtus ex dictis lib. 6. includit duo. Primum est, ut appetitus sit rectus; secundum ut ratio sit recta; ergo dupliciter potest corrumpi virtus, primo inadæquatè, ita ut pervertatur appetitus, sed ratio remaneat recta: secundo adæquatè, ita ut etiam pervertatur ratio. Incontinentia igitur est, per quam appetitus est pravus, sed ratio remanet recta: malitia, per quam homo dicitur simpliciter malus, & vitiosus, est, cum etiam ipsa ratio depravatur. Ille igitur, qui dicebat.

*Video meliora, proboque,*

*Deteriora sequor:*

erat incontinens. Cum enim sequeretur deteriora, habebat appetitum prauum; cum autem videret, & probaret meliora, adhuc habebat rationem rectam. Qui vero ita habent peruersum appetitum, ut non solum sequantur deteriora, sed etiam non videant, nec probent meliora, hi non solum sunt incontinentes, sed etiam vitiosi, ac pravi. Quod si ita pervertantur, ut evadant similes belluis, puta leonibus, aut porcis, tum vitium degenerat in bestialitatem.

3 His tribus habitibus malis, & fugiendis in genere moris, opponuntur totidem habitus boni, ac prosequendi in eodem genere moris. Et quidem manifestum est, quod incontinentiæ opponitur continentia, virtuti vitium.

4 Queritur, quinam habitus opponatur bestialitati? Respondet Aristoteles, quod bestialitati, seu feritati opponitur virtus heroica, quæ est suprâ virtutem humanam. Explicatur. Homo est medius inter bestias, & Angelos, seu Deos; sed medium participat de utroque extremo; ergo sicut homo per vitium potest ita depravari, ut evadat bestialis, & similis belluis, sic per virtutem potest ita perfici, ut evadat divinus, ac similis Angelis, qui ab Aristotele vocantur Dii. Hæc autem virtus humana maior, qua homines evadunt

similes Intelligentiis, vocatur virtus heroica, eamque antiqui attribuebant suis Heroibus. Idcirco Homerus inducit Priamum de Hectore dicentem, quod propter heroicam virtutem.

*Non hominis mortalis filius ille*

*Esse videbatur, magna sed stirpe Deorum.*

Ideo etiam antiqui dixerunt posse homines mutari in Deos, non quia putarent naturam humanam mutari in divinam, sed quia censebant aliquos homines per virtutem heroicam evadere similes Intelligentiis, Porro sicut bestialitas non est vitium humanum, sed est quid deterius vitio humano; sic virtus heroica non tam est virtus humana, quam est quid honorabilius virtute humana. Rursus sicut raro homines acquirunt illam virtutem heroicam, propter quam Lacedæmonii admirantes aliquos, dicebant illos esse homines divinos; sic raro ita depravantur, ut evadant homines bestiales. Possunt tamen homines evadere bestiales, vel propter causas physicas, puta propter morbos, & læsiones organorum, ex quibus pendet discursus, vel propter infamiam quamdam, ac depravatissimam vitam, per quam diu vivant more bestiarum.

5 Sed de tali quidem affectione posterius mentio quadam faciendâ est: de vitio autem dictum est prius: de incontinentia vero, & mollitia, & delictis nunc est differendum: de continentia item & tolerantia. Neque enim quasi iidem cum virtute, & pravitate habitus sint, neque ut diversum genus, utraque harum existimanda est. Oportet autem, sicut in aliis fecimus, ponere, ea, quæ apparent, & prius dubitare, deinde ita demonstrare. Ac maxime quidem omnia illustra, & probabilia circa hos affectus, sin minus, pleraque, & præcipua producere debemus. Nam si solvantur ea, quæ difficultatem habent, illustra vero, & probabilia relinquuntur, satis erit demonstratum.

6 Videur igitur continentia, & tolerantia ex bonis, & laudabilibus, incontinentia vero, & molities ex pravis, & vituperatione dignis rebus esse: idem quoque esse continens, & persans in consilio rationis, idem incontinens, & è rationis consilio excedens. Atque incontinens quidem cognoscens pravum esse, quod agit, ob assensum tamen agi: ac continens,



cum pravas sciat esse cupiditates, ob rationem eas non sequitur. Temperantem quoque continentem, & tolerantem esse dicunt. Atque cum, qui eiusmodi sit, alij omnem esse temperantem asserunt, alij minime: & intemperantem incontinentem, & incontinentem intemperantem confuse, alij diversos esse aiunt. At prudentem interdum negant esse posse incontinentem, interdum nonnullos, qui sint prudentes, & callidi, esse incontinentes affirmant. Adde, quod incontinentes, & ira, & honoris, & lucri etiam dicuntur. Atque ea quidem, quæ dicuntur, huiusmodi sunt.

5 Quoad secundum: enumeratis his habitibus, explicat Aristoteles, quid sit circa ipsos determinandum nunc, vel post. Dicit ergo primo, quod de bestialitate, & virtute heroica agendum est inferius hoc eodem libro, de virtute autem, & vitio fuisse actum est libris superioribus. In presentia igitur agendum est de continentia, & incontinentia circa voluptates, ac de tolerantia, ac mollitie circa dolores. Tales enim habitus, licet non sint virtutes, neque vitia, adhuc conveniunt cum virtutibus, ac vitiis in genere habitus boni, ac mali. Sicut autem agentes de virtutibus, ac vitiis, ita de illis egimus, ut primo præmiserimus quæ communiter recipiuntur ut vera: secundo proposuerimus dubitationes: tertio ut de ipsis ostenderimus ea, quæ vel omnia, vel plurima maxime probabiliter videntur ipsis convenire, ac ita solverimus dubitationes, ut salvaverimus omnia, quæ communiter admittuntur ut vera; sic eodem modo, ac eadem methodo agemus de continentia, & incontinentia. Debemus enim existimare, quod in materia morali, cum solvimus ea, quæ difficultatem habent, & salvamus ea, quæ communiter admittuntur ut vera, satis demonstramus.

6 Quoad tertium: Proponit Aristoteles quæ communiter admittuntur circa continentiam, & incontinentiam, tolerantiam, & mollitiem. Primo igitur admittunt omnes, quod continentia, & tolerantia sint bonæ, & laudabiles; inconti-

nentia, & mollities sint malæ, & vituperabiles. Secundo admittunt, quod continens est, qui persistit in eo, quod proponitur per rationem: incontinens è converso, qui operatur contra id, quod recta ratio præscribit. Tertio admittunt, quod incontinens sciens aliqua esse mala, & fugienda, adhuc illa facit propter vehementiam passionis: continens è converso, licet habeat pravas cupiditates, quia tamen scit illas esse pravas, non operatur iuxta illas. Quarto admittunt, quod omnis temperans sit simul continens, & tolerans. At discrepant in hoc, quod aliqui contendunt, quod etiam omnis continens, & tolerans eo ipso est etiam temperans, alij negant, ac dicunt posse aliquem esse continentem, & tolerantem, licet adhuc non sit temperans. Admittunt etiam, quod omnis intemperans est incontinens, at non expressè definiunt, utrum omnis incontinens sit intemperans. Quinto discrepant, quod alij qui censent prudentem non posse esse incontinentem, alij è converso dicunt aliquos prudentes esse incontinentes. Sexto demum videntur omnes convenire in hoc, quod homo possit esse continens, vel incontinens, non solum circa voluptates, sed etiam circa iram, circa honores, & circa lucrum. Hæc igitur sunt, quæ communiter admittuntur circa continentiam, & incontinentiam, & circa quæ superest controversia.

Proponuntur dubitationes circa continentiam, & incontinentiam. Cap. II.

1 **D**ubitares autem quispiam, quo modo recte existimans aliquis agat incontinenter. Nam ut sciens quispiam agat, ajunt nonnulli fieri nullo modo posse. Absurdum enim est, si adsit scientia, ut existimabat Socrates, aliud quid dominari, ac quasi in ancipitium hominem trahere: Socrates enim adversus rationem omnino pugnavat, quasi nulla esset incontinentia. Neminem siquidem ajebat

agebat existimantem præter id, quod optimum est, agere, sed ex ignorantia.

2 Quæ sanè oratio iis adversatur, quæ evidentè apparent. Quarendumque est circa affectum, si ex ignorantia agit quispiam, quis ignorantia modus sit. Nam non existimare, qui incontinentè agit agenda esse ea quæ agit, antequam in affectu sit constitutus, manifestum est.

3 Sunt autem nonnulli, qui alia concedunt, alia non. Scientia enim nihil esse potius concedunt: illud non dant, præter id, quod visum fuerit melius, agere neminem: ac propterea inquirunt incontinentem non scientiam, sed opinionem habentem à volupratibus superari.

4 Verum tamen si opinio, non scientia, neque valida existimatio est, quæ resistit, sed remissa, qualis est in ambigentibus, venia danda est, quod non in his persistat quispiam adversus vehementes cupiditates. At pravari, aut alicui ex alijs vituperatione dignis rebus venia non datur.

**P**ropositis ijs, quæ communiter admittuntur circa continentiam, & incontinentiam, Aristoteles proponit, sed non eodem ordine dubitationes, ac rationes dubitanti circa ipsa.

1 Primo igitur dubitatur de eo, quod tertio loco est dictum, quod nimirum continens, sciens aliqua esse mala, & fugienda, adhuc propter vehementiam passionis illa facit, eo pacto, quo podagricus sciens noxium esse multum bibere, adhuc propter vehementiam sitis bibit. Ex una enim parte videtur vera sententia Socratis, & aliorum, quod sit impossibile, ut aliquis sciens ex incontinentia, & passione operetur contra scientiam. Est enim absurdum, ut fortius vincatur à debiliore; sed scientia est id, quod est fortissimum in homine; ergo est absurdum, ut cum homo per rationem sciat aliquid non esse agendum, adhuc passio, vel quidquam aliud vincat scientiam, & imperans rationi, trahat scientiam, & rationem quasi mancipium ad agendum aliquid oppositum scientiæ. Ex hac autem ratione Socrates destruebat essentiam, & definitionem incontinentiæ. Cum enim definitio incontinentiæ sit, ut per eam homo agat contra id, quod scit esse agendum, Socrates dicebat esse impossibile, ut

homo agat contra id, quod scit esse agendum, ac existimabat hominem semper agere optimum, si illud sciat, ac solum ex ignorantia agere quod non est optimum, vel quod est malum.

2 Ex alia parte hæc Socratis sententia videtur repugnare iis, quæ sunt manifesta per experientiam. Negat enim Socrates hominem unquam agere quod scit esse malum; sed manifestè videmus aliquos agere quæ sciunt esse mala; ergo &c. Si verò dicatur, quod licet incontinentens, antequam perturbetur à passione actuali, sciat actionem esse malam, cum tamen perturbatur à passione actuali, id ignorat excæcatus à passione, adeoque operatur malum ex ignorantia, adhuc queritur, qualis sit hæc ignorantia causata à passione: ex. gr. si podagricus antequam patiatur vehementem sitim, scit non esse bibendum, cum vehementer sitit, non amplius scit non esse bibendum, queritur, qualis sit hæc ignorantia in podagrico causata à passione?

3 Propter has difficultates in utramque partem quidam respondent cum distinctione. Concedunt enim Socrati nihil esse fortius scientia, adeoque scientem non posse operari contra scientiam; sed dicunt passionem posse esse fortiorem opinione, adeoque eum, qui opinatur aliquid esse melius, & absolute agendum, posse facere oppositum propter passionem. Incontinentens igitur, quia non habet scientiam, sed opinionem, ideo vincitur à concupiscentia voluptatis, & trahitur ad operandum contra opinionem.

4 Impugnat Aristoteles hanc responsionem. Qui enim non persistit in eo, quod existimat esse agendum per opinionem quamdam infirmam, victus à vehementibus cupiditatibus, meretur veniam; sed pravus, & incontinens est vituperabilis, adeoque non meretur veniam; ergo signum est, quod non habet solum infirmam opinionem, sed vel scientiam, vel firmam existimationem de eo, quod est agendum.



5 Prudentia igitur resistente ad fit: validissima enim res ea est. Sed est absurdum. Eiet enim, ut idem simul, & prudens sit, & incontinens. 6\* At facere sponte pravissima quaque prudentis esse nemo diceret. Præterea ad agendum idoneum esse prudentem superius demonstratum est, quippe qui ultimorum quidam sit, & virtutes reliquas habeat.

7 Adde, quod si continens ex eo est, quod vehementes, & pravus habet cupiditates, neque temperans erit continens, neque continens temperans, propterea quod neque quod nimium est, neque pravus habere cupiditates est temperantis: sed tamen oportet. Nam si bona sint cupiditates, habitus, qui prohibet, ne eas sequamur, pravus est: quare efficitur, ut non omnis continentia honesta sit: si imbecilla vero sint, & non prava, nihil egregium erit: si prava, & imbecilla, nihil magnum.

5 Secundo dubitatur de eo, quod propositum est quinto loco, nimirum utrum prudens possit esse incontinens? Ex una enim parte videtur, quod possit. Incontinens enim non solum habet opinionem debilem, sed scientiam, ac firmam existimationem de eo, quod est agendum; sed hæc opinio pertinet ad prudentiam, quæ est firmissima; ergo incontinens habet prudentiam, & contra illam operatur, adeoque potest idem esse prudens simul, & incontinens.

6 Ex alia parte videtur inconveniens, ut quis sit simul prudens, & incontinens. Primo, quia dictum est libro 6. cap. 5. numero 7. quod magis opponitur prudentiæ peccare sponte, ac scienter, quam non sponte, & inscienter; sed sequeretur, quod prudens peccaret sponte, & scienter, ac sciens non esse peccandum; ergo &c. Secundo dictum est libro 6. cap. 7. numero 4. & cap. 12. numero 11. prudentem non solum esse cognoscitivum, sed etiam activum, ac versari circa singularia agibilia, & habere cæteras virtutes morales; sed si prudens esset incontinens, non esset activus, nec haberet cæteras virtutes morales, cum deesset illi temperantia, quæ est maximè necessaria ad prudentiam, ideoque dicitur *συνεργον*, hoc est *conservans prudentiam*, intempe-

rantia siquidem est impossibilis cum prudentia; ergo prudens non potest esse incontinens.

7 Tertio dubitatur de eo, quod quarto loco est propositum, utrum temperans sit continens, & continens sit temperans? Continens enim videtur esse, qui pugnat contra cupiditates pravas, & vehementes; sed ad hoc, ut quis sit temperans, requiritur, ut neque habeat cupiditates pravas, neque vehementes, sed mediocres; ergo neque temperans potest esse continens, neque continens potest esse temperans. Si verò dicatur ad continentiam non requiri, ut resistat cupiditatibus pravis, & vehementibus, contra est, quia continens est, qui resistit cupiditatibus; vel ergo resistit cupiditatibus bonis, & sequitur, quod continentia sit mala; pravius siquidem est habitus, qui resistit cupiditatibus bonis: vel resistit cupiditatibus imbecillis, & non pravis, neque bonis, & contra est, quia continentia non erit quid egregium, neque enim est egregius habitus resistens cupiditatibus imbecillis, & non pravis: vel resistit cupiditatibus pravis, sed imbecillis, & adhuc sequitur, quod continentia non sit aliquid egregium, & magnum, siquidem quid magnum est pugnare contra cupiditates pravas quidem, sed imbecillas, iisque resistere? Cum ergo continentia resistat cupiditatibus, & non resistat bonis, neque imbecillis, sequitur, quod resistat malis, & vehementibus, adeoque quod continens habeat cupiditates malas, & vehementes; sed temperans neque habet cupiditates malas, neque vehementes; ergo neque temperans potest esse continens, neque continens potest esse temperans.

8 Præterea, si continentia facit, ut in omni opinione persistamus, etiam in falsa, prava est.

9 Si item ab omni opinione exturbat incontinentia, aliqua incontinentia reperietur, quæ honesta sit, ut Sophoclis Neoptolemus in Philoetete, Laude dignus enim est,

est, cum in iis, quæ ipse *Ulysses* suaserat, quia mentiri agre ferebat, non perisset.

10 Quin etiam captiosa ratio mentiens, dubitatio est. Dum enim volunt incredibilia convincere, ut si assiguiti fuerint, arguti esse videantur, facta ratiocinatio dubitatio evadit. Vincta enim mens est, dum scire quidem non vult, propterea quod non placet, quod conclusum est: quia tamen quomodo solvat rationem non habet, progredi non potest.

11 Evenit autem ex quadam ratione, ut imprudentia cum incontinentia virtus sit. Contraria enim agit ob incontinentiam, quam existimet: mala autem esse bona, non esseque agenda existimat: quare bona, & non mala agit.

8 Quarto dubitatur de definitionibus continentia, & incontinentia, quæ propositæ sunt secundo loco. Primo igitur videtur, quod continentia non bene definitur, quæ facit persistere in opinione. Sequeretur enim, quod continentia posset esse prava. Probatur, quia persistere in opinione falsa, & secundum ipsam operari, est malum; sed si continentia faceret persistere in qualibet opinione, faceret etiam persistere in opinione falsa; ergo &c. Si verò dicatur, quod continentia non facit persistere in qualibet opinione, hoc ipsum quaeritur, in qua opinione faciat persistere.

9 Secundo videtur, quod neque incontinentia bene definitur per quam homo non persistit in opinione. Primo enim sequeretur, quod aliqua incontinentia esset bona, & laudabilis; ergo &c. Probatur sequela: nam non persistere in opinione prava est laudabile: ex. gr. est laudabilis *Neoptolemus*, qui postquam apud *Sophoclem* in *Philoctete* persuasus fuisset esse mentendum, cum ad rem ventum est, propter difficultatem mentendi, recessit ab ea opinione, & noluit mentiri; ergo si ad incontinentiam sufficeret, ut faceret non persistere in opinione prava, aliqua incontinentia esset laudabilis.

10 Secundo potest aliquis recedere à ratione, & non esse incontinens; ergo non sufficit ad incontinentiam, ut per eam re-

cedamus à ratione. Probatur antecedens: cum *sophista* interrogat, & ex propositionibus concessis format *sophisma* ducens ad aliquid paradoxicum, qui non vult concedere illud paradoxicum, & concessis præmissis, nescit solvere, recedit à ratione, & à præmissis concessis, ac remanet dubius, & veluti ligatus, dum neque progreditur ad concedendam conclusionem, neque scit solvere, neque audet negare præmissas, & tamen hic recedens ab opinione, & assensu præmissarum, non est incontinens; ergo non sufficit ad incontinentiam, ut per ipsam recedamus à ratione: alioquin dubitatio, per quam recedimus à ratione, esset incontinentia.

11 Tertio sequeretur, quod ex imprudentia, & incontinentia fieret virtus, per quam quis bene ageret; quod est inconveniens. Probatur sequela: qui per imprudentiam putat aliquid bonum esse malum, & fugiendum, & ex incontinentia operatur contra hanc opinionem, facit bonum; ergo ex imprudentia coniuncta cum incontinentia sequitur, ut quis operetur bonum.

12 Accedit, quod qui ex eo, quod persuasus est, & ex electione iucunda & agit, & sectatur, melior esse eo videretur, quinon ex consilio, sed ex incontinentia eadem agit. Aptior enim est, ut curetur: quippe qui admittere dissuasionem possit. At incontinens ei proverbio est obnoxius, quo dicimus, quando aqua fauces stranguulat, quid amplius bibere opus est? Nam si non persuasus esset ea, quæ agit, si dissuaderetur, desisteret: nunc autem persuasus, nihilominus alia agit.

13 Insuper scircæ omnia incontinentia, & incontinentia versatur, quis absolute incontinens erit? Nam omnes incontinentias qui habeat, est nemo, Quosdam autem absolute esse dicimus?

14 At tales quidem dubitationes incidunt. Ex his autem alia tollenda sunt, alia relinquenda, quippe cum dubitationis solutio nihil aliud, quam inventio sit.

12 Quinto dubitatur de eo, quod primo loco est propositum, quod nimirum continentia sit bona, & laudabilis, incontin-



incontinentia sit mala, & vituperabilis. Ex una enim parte intemperantia videtur peior, quam incontinentia, siquidem per intemperantiam non solum appetitus est pravus, sed etiam ratio est depravata; per incontinentiam verò depravatur solus appetitus, non autem ratio. Ex alia parte incontinens videtur deterior intemperante. Qui enim voluptates pravas eligit, ac prosequitur, existimans per dictamen erroneum voluptates esse eligendas, & prosequendas, est melior eo, qui pravas voluptates eligit, ac prosequitur, existimans per dictamen verum illas non esse prosequendas; sed primus est intemperans, secundus incontinens; ergo intemperans est melior, vel minus malus. Probatur major: qui enim est sanabilior à malitia, est minus malus; sed qui sequitur voluptates pravas, quia putat illas prosequendas, est sanabilior: si enim illi persuadeatur, quod voluptates non sunt prosequendæ, non amplius illas prosequetur, & sic sanabitur: è converso incontinens, qui prosequitur voluptates, existimans illas esse fugiendas, nulla persuasionem poterit sanari; ergo &c. De incontinente igitur videtur verificari proverbium, *quando aqua suffocat, quid superest bibendum?* Quia enim remedium sitis est bibere, si quis est ita dispositus, ut sitiat, & si bibat, suffocetur, est insanabilis; sed remedium, ne quis prosequatur voluptates, est persuadere illi, quod voluptates non sunt prosequendæ; ergo incontinens, qui etiam si videat voluptates non esse prosequendas, adhuc illas prosequitur propter vehementiam passionis, est insanabilis.

13 Sexto demum dubitatur de eo, quod dictum est sexto loco, quod nimirum dicatur quis incontinens, non solum circa voluptates, sed etiam circa iram, honorem, & lucrum. Dicimus enim aliquos esse simpliciter incontinentes; sed non dicimus illos esse simpliciter incontinentes, qui sunt incontinentes circa omnia (nemo enim est incontinens circa omnia); ergo

debet explicari, circa quam materiam versetur incontinentia simpliciter dicta: num circa voluptates, num circa honores, vel potius circa lucrum, vel demum circa iram?

14 Concludit Aristoteles has esse dubitationes circa continentiam, & incontinentiam. Solutio dubitationum debet consistere in hoc, ut quædam tollantur, ostendendo, quod concludunt falsum, & propter quid concludunt falsum, quædam verò retineantur, ostendendo, quod concludunt verum: Solutio enim dubitationis consistit in hoc, ut inveniat quid verè, & quid falso dicatur, & ut negetur falsum, concedatur verum.

Utrum, & quomodo incontinentes agant, scientes non esse agendum id, quod agunt.

### Caput III.

1 **P**rimum igitur considerandum est, utrum cognoscentes, necne, agant, & quomodo cognoscentes. Deinde circa quæ incontinentes, & continens, hoc est utrum circa omnes voluptates, & agnitudines, an circa definitas aliquas statueremus sit. Tum utrum continens, & tolerans idem sit, an diversus. Et similimodo de cæteris, quæ cognata contemplationi huic sunt.

2 Initium autem considerationis est, utrum continens, & incontinens in eo, quod circa quædam, an in eo, quod quodammodo versantur, habeant differentiam. Id autem, quod dico, tale est, utrum incontinens ex eo, quod circa talia versatur tantummodo, sit incontinens, an ex eo, quod quodammodo versatur, an non, sed ex utroque. Deinde an incontinentia, & continentia circa omnia versetur, necne.

3 Qui enim absolute est incontinens, non circa omnia versatur sed circa quæ intemperans, & neque absolute ad ea sese habet, idem enim cum intemperantia esset: sed eo quod hoc modo habet. Ille enim ex electione ducitur præsentem voluptatem ferre per esse persequendam existimans: incontinens vero cum non existimet, persequitur.

1 **P**ropositis dubitationibus, illas Aristoteles soluit, non eo ordine, quo pro-

proposuit, sed alio, ita ut primo solvat eas, ex quarum solutione pendet aliarum solutio. Primo igitur hoc capite est examinandum, an incontinentes agant scientes non esse agendum id, quod agunt; & si quidem hoc sciunt, quo scientiæ genere id sciant. Secundo, capite sequenti, est examinandum, circa quam materiam versetur continentia, & incontinentia: utrum circa omnes voluptates, & dolores, an solum circa voluptates, & dolores alicujus determinati generis. Tertio est examinandum, an continens sit idem, ac tolerantia, an verò continentia, & tolerantia sint diversi habitus. Examinandæ deinde sunt etiam aliæ quæstiones spectantes ad continentiam, & incontinentiam, tolerantiam, & mollitiem.

Vt igitur Aristoteles hoc capite solvat quæstionem, an incontinentes agant scientes non esse agendum id, quod agunt, seu an detur incontinentia, primo præmittit quorundam necessaria ad solutionem quæstionis: secundo reicit quamdam falsam solutionem: tertio solvit quæstionem, & ostendit, quo pacto incontinens sciat, vel non sciat voluptates esse prosequendas.

2. Quoad primum: ut solvatur quæstio, an incontinens sciat non esse agendum, duo debent præmitti. Primum est, an continentia, & incontinentia differant ab aliis habitibus ratione solius materiæ, circa quam versantur, an ratione solius modi, quo versantur, an ratione utriusque, materiæ nimirum, & modi? Secundum est, an continentia, & incontinentia versentur circa omnem materiam, an verò circa materiam aliquam particularem?

His duobus dubiis respondet Aristoteles ordine inverso. Ad secundum respondet, quod continentia, & incontinentia versantur circa materiam particularem, hoc est circa illam, circa quam versantur temperantia, & intemperantia, nimirum

circa voluptates tactus, ut explicatum est lib. 3. cap. 12.

4. Hinc respondet etiam ad secundam quæstionem, an continentia, & incontinentia differant ab aliis habitibus ratione solius materiæ, an etiam ratione modi. Dicendum, quod licet ab habitibus, qui non versantur circa voluptates tactus, differant ratione materiæ, tamen à temperantia, & intemperantia, cum quibus conveniunt in materia, differant ratione modi. Explicatur. Intemperans, & incontinens conveniunt in hoc, quod uterque eligit pravæ voluptates tactus, sed differunt, quod intemperans eligit, putans illas esse eligendas, adeoque non solum habet perversum appetitum, sed etiam perversum dictamen rationis: incontinens verò eligit, putans non esse eligendas, adeoque habet perversum appetitum, sed habet rectum dictamen rationis.

5. Nam si vera opinio, En non scientia sit, ex qua incontinentes agunt homines, nihil ad rationem id refert, cum nonnulli ex iis, qui opinantur, non ambigant, sed certo se scire existiment. Si igitur opinantes propterea, quia leviter credunt, magis quam scientes præter estimationem suam agent, scientia ab opinione nihil differret. Nonnulli enim sunt, qui nihilo minorum iis, qui opinantur, quam alii iis, qui sciunt, fidem adhibent, id Heraclitus ostendit.

5. Quoad secundum: propositæ quæstioni principali, an incontinentes peccant scientes? respondent aliqui, quod peccant opinantes, at non scientes non esse peccandum. Impugnat Aristoteles hanc solutionem. Constat enim experientia, quod aliqui incontinentes, dum peccant, non utcumque credunt non esse peccandum, sed credunt id firmiter, ita ut existiment se scire; sed scientia non potest resisti propter firmitatem, opinioni verò potest resisti propter infirmitatem; ergo opinioni firmæ, qualem habent multi incontinentes, seu sic scientia, seu non, resisti non poterit; ergo quoad



quoad hanc questionem, nihil refert, an talis existimatio sit scientiæ, vel non; adhuc enim remanet dubium, an possit quis operari contra id, quod firmiter existimat, sensatilis existimatio sit scientia, seu opinio. Quod autem posset quis ita firmiter adherere suæ opinioni, sicut alius scientiæ, suadetur exemplo Heracliti, qui suæ opinioni, quod omnia semper moveantur, ita firmiter adhererebat, sicut alii adherent scientiæ, ideoque nolebat loqui, ne dum loquebatur, veritas objectorum mutaretur, sed ad significandum, quod volebat, movebat digitum, ut explicatum est lib. 4. metaph. text. 2.2.

6 Sed quoniam duobus modis scire dicimus: *nam enim dicitur scire, qui habet scientiam, & eam non utitur, quam quis utitur: differentia erit, si quis agat ea, quæ non debet, dum habet quidem scientiam, sed non contempletur, & dum habet, & contempletur: hoc enim videtur absurdum, sed non, dum non contempletur.*

7 Præterea cum duo propositionum modis sint, nihil vetat, quo minus qui utrasque habet, præter scientiam agat, dum universali utitur, & non particulari. Particularia enim ea sunt, quæ in actionem veniunt. Diversum autem est universale. Alterum enim in ipso, alterum in re est: ut omni homini siccæ conferre, & ipsum esse hominem, vel siccum esse, quod huiusmodi est: an vero hoc huiusmodi sit, aut non habet, aut non operatur. Ex his igitur modis incredibile est quædam differētia futura sit, ut si ita cognoscat quisquam, nihil absurdū, si aliter, mirandum videatur.

8 Ad hæc habere scientiam alio modo contingit hominibus, quam dictum sit. Nam dum habet quis, & ea non utitur, ut versusum esse habitum videmus, ut & habere quodammodo, & non habere videatur: cuiusmodi est qui dormit, qui furit, qui vino oppressus est. Ita autem affecti sunt etiam illi, qui in perturbationibus sunt constituti: ira enim, & venererorum cupiditates, nonnullaque huiusmodi corpus etiam manifeste immutat, quosdamque in furores inducunt, ut patet simili modo affectos incontinentes dici oportere.

6 Quoad tertium: ut proponat veram solutionem Aristoteles, præmittit tres distinctiones, per quas distinguit modos, quibus possumus aliquid scire. Prima distinctio est: dupliciter possumus aliquid

scire, habitu nimirum, & actu. Ex gr. dupliciter potest quis scire, quod cuiuscunque trianguli tres anguli sunt æquales duobus rectis: primo habitu, ita ut actu non cogitet de hoc objecto: secundo actu, ita ut actu contempletur hoc objectum, & iudicet ex motivo, & demonstratione scientiæ, quod cuiuscunque trianguli tres anguli sunt æquales duobus rectis. In casu igitur nostro dupliciter potest incontinens scire non esse prosequendas voluptates pravas: primo habitu, ita ut actu non cogitet de hoc: secundo actu, ita ut actu iudicet non esse prosequendas voluptates pravas. Si igitur incontinens habitu sciens non esse prosequendas voluptates pravas, sed non sciens id actu, prosequatur illas, nullum est inconveniens: si vero actu iudicans non esse prosequendas voluptates pravas, adhuc illas prosequatur, hoc videtur inconveniens.

7 Secunda distinctio est: dupliciter possumus aliquid scire actu, primo in universali, secundo in particulari. Ex gr. dupliciter potest podagricus scire non indulgendum potui, primo in universali, secundo in particulari, ita ut iudicet etiam hic, & nunc non esse indulgendum potui. Nullum igitur est inconveniens, quod podagricus sciens habitu, & non esse indulgendum potui in universali, & non esse indulgendum potui hic & nunc, & sciens actu solum in universali non esse indulgendum potui, at non sciens actu non esse indulgendum hic & nunc, adhuc contra scientiam actualem universalem, hic & nunc indulgeat potui. Ratio est, quia actiones sunt de singularibus, ergo scientia, quæ dominatur actionibus, debet esse de singularibus, ergo non est mirum, quod quis sciens actu hic & nunc non esse indulgendum potui indulgeat, licet sciat in universali non esse indulgendum potui: at quod quis actu iudicans etiam hic & nunc non esse indulgendum potui, adhuc indulgeat potui, hoc enim

verò est mirum, & videtur inconueniens. Similiter non est mirum, quod actus sciens quis in universali homini podagrico esse utilem cibum siccum, sed non iudicans actu hic, & nunc esse utilem sibi homini podagrico hunc cibum siccum, absteineat ab hoc cibo secco, sed mirum videtur, quod quis sciens actum in universali homini podagrico esse utilia sicca, & subsumens se esse podagricum, & hos cibos esse siccios, concludat, quod sibi hic, & nunc sunt utiles hi cibi sicci, adhuc operetur contra hanc scientiam singularem, & non comedat tales cibos siccios.

8 Tertia distinctio est: possumus aliquid actum scire etiam in particulari dupliciter, primo ita ut bene penetremus, secundum ita ut non bene penetremus. Explicatur. Etiam somniantes, furentes, & ebrii aliquando contemplantur quædam, quæ sciunt habitu, puta quod cuiuscumque trianguli tres anguli sunt æquales duobus rectis, sed ita contemplantur, ut non bene penetrent. Hoc polito, dicendum, quod incontinentes, licet actum cognoscant non esse indulgendum voluptatibus, tamen in his iudicandis propter passionis vehementiam se habent sicut ebrii, & mente moti. Ira enim, & concupiscentia venerorum, cum sunt vehementes, ita animum perturbant, & sæpe etiam corpus immutant, ut aliquando ad infaniam, & furorem homines adigant; ergo non est mirum, si incontinentes à passionis vehementia perturbati, licet cognoscant non esse etiam hic, & nunc voluptatibus indulgendum, adhuc in tali cognitione se habeant sicut ebrii.

9 Quod autem verba ex scientia dicant, id argumentum nullum est. Qui enim sunt in his affectibus constituti, demonstrationes & carmina Empedoclis dicunt: qui item primum didicerunt, conuertunt quidem verba, nondum tamen sciunt. Cognatum enim, ac coalitum esse oportet: ad quod tempore opus est. Quocirca eos, qui incontinentiter agunt, ita dicere existimandum est,

ut illi faciunt, qui histrionis munera funguntur.

10 Adde, quod ita quoque naturali quadam ratione inspicere causam quispiam posset. Altera enim universalis opinio est: altera de particularibus rebus quibus præfides sensus. Quando autem ex ipsis una evaserit, alibi quidem emittetur anima, 11 \* in effectibus vero, agat statim, necesse est: ut, si omne dulce gustandum est, hoc autem est dulce, utpote unum quoddam ex particularibus, necesse est, ut qui potest, & non prohibetur, simul hoc quoque agat.

12 Quando igitur universalis opinio inest, qua prohibeat gustare, altera vero, qua omne dulce suave esse dicat, hoc autem est dulce, atque hæc est, qua operatur, forte vero adest cupiditas, illa quidem fugiendum esse ait, cupiditas ducit, quippe cum morere unumquodque ex membris queat. Quare, sit, ut ex ratione quodammodo, & opinione incontinenter quispiam agat, qua quidem opinio non per se, sed ex accidenti contraria sit. Cupiditas enim, non opinio recta rationi contraria est. Unde etiam bestia incontinentes propterea non sunt, quia particularium imaginationem, & memoriam habent, non universalium existimationem.

9 Sicut autem ex eo, quod ebrii, & phrenetici dicant conclusiones, & demonstrationes mathematicas, vel recitent carmina Empedoclis continentia demonstrationes physicas de rebus naturalibus, adhuc non sequitur, quod perfecte penetrent quæ dicunt: siquidem qui primum scientiam addiscunt, etiam antequam penetrent, memoriter proferunt conclusiones, & demonstrationes: ita licet incontinentes dicant non esse hic, & nunc indulgendum voluptatibus, adhuc non perfecte penetrant quæ dicunt, sed se habent sicut histriones, qui plurima dicunt solum recitativè.

10 Verum ut res magis declaretur, explicandum est, quo pacto per syllogismum speculativum de singularibus, procedamus ad concludendam conclusionem speculativam, & per syllogismum practicam procedamus ad concludendam conclusionem practicam, & simul ad agendum id, quod concludimus esse agendum. Ad conclusion-



dendam conclusionem de singulari, dux  
requiruntur opiniones, seu præmissæ, alte-  
ra universalis, altera singularis, quæ ori-  
ginem habet à sensu. ex. gr. ad conclu-  
dendam hanc conclusionem singularem spe-  
culativam; *ergo Socrates est risibilis*, requi-  
runtur duæ præmissæ, altera universalis,  
quæ dicat *omnis homo est risibilis*, altera  
singularis, quæ dicat, *Socrates est homo*.  
His duabus præmissis coalescentibus in  
unam rationem, eo ipso determinamur ad  
inferendam conclusionem speculativam,  
& ad dicendum; *ergo Socrates est risibilis*.

11 Proportionaliter ad concludendam  
hanc conclusionem practicam, *ergo hoc  
dulce est gustandum*, duæ requiruntur præ-  
missæ, altera universalis, quæ dicatur, *om-  
ne dulce est gustandum*, altera singularis,  
quæ dicatur, *hoc est dulce*. His duabus præ-  
missis coalescentibus in unam rationem,  
homo determinatur non solum ad con-  
cludendam conclusionem practicam, quæ  
dicatur, *ergo hoc est gustandum*, sed etiam  
ad agendum id, quod concludit, si possit,  
& non sit impedimentum, ex. gr. ad gu-  
standum hoc, quod concludit esse gustan-  
dum, si tamen possit gustare, & non sit im-  
pedimentum, ne gustet.

12 Iam in incontinente datur aliqua  
propositio universalis ex se impediens, ne  
inferat conclusionem practicam, & agat:  
ex. gr. datur hæc propositio, *quod est dulce  
non est gustandum extra horam*: datur ex  
alia parte syllogismus secundum concu-  
piscenciam, *dulce est gustandum; hoc est  
dulce*; & datur vehemens concupiscentia  
gustandi. Quia verò vehemens concupi-  
scentia movet omnes partes hominis,  
etiam rationem particularem, quæ versatur  
circa singularia, ideo hæc vehemens  
concupiscentia gustandi impedit ratio-  
nem, ne subsumat ad illam maiorem uni-  
versalem, *dulce non est gustandum extra  
horam*, hanc minorem particularem, *sed  
hoc est dulce, & nunc non est hora gustandi*.  
Quia ergo concupiscentia impedit illam

minorem, impedit syllogismum rationis,  
& concludit syllogismum concupiscenti-  
æ; *ergo nunc est gustandum*. Et quia  
propositio singularis est domina actus,  
ideo incontinens procedit ad actum, &  
gustat extra horam contra dictamen uni-  
versale, quo cognoscit non esse gustandum  
extra horam. Patet igitur, quod inconti-  
nens operatur contra rationem, & opi-  
nionem universalem, non quia habeat opi-  
nionem per se contrariam rationi, & opi-  
nioni universali (neque enim habet opi-  
nionem contrariam opinioni, quæ existi-  
mat non esse gustandum extra horam), sed  
quia habet concupiscentiam contrariam  
tali rationi, quæ appetit nunc gustare.  
Hæc autem concupiscentia impedit, ne  
subsumatur minor, *nunc non est hora gu-  
standi*, & sic facit, ut concludatur, *ergo  
nunc est gustandum*, quæ conclusio non  
est contraria per se illi universali, *non est  
gustandum extra horam*, sed est illi con-  
traria solum per accidens. Quia verò be-  
stiæ non possunt habere dictamen uni-  
versale, quo existiment ex. gr. *non esse gu-  
standum extra horam*, sed solum habent par-  
ticularem imaginationem, quæ apprehen-  
dunt aliquid ut conveniens hic, & nunc,  
ideo bestiæ non possunt operari contra di-  
ctamen universale rationis, nec possunt  
esse incontinentes.

13 Quomodo vero solvatur ignorantia, & in-  
continens rursus efficiatur sciens, eadem ratio est,  
quæ & de temulento, & dormiente, non propria his  
affectio, quæ quidem à natura indagatoribus  
audienda est.

14 Quoniam autem ultima propositio est exposita  
sensui rei opinio, actionumque domina est, hanc  
vel non habet, qui in affectu est constitutus, vel ita  
habet, ut non tamen eo quod habet, eam licet scire,  
sed dicere dumtaxat, non secus, ac vino oppressus  
Empedoclis carmina: propterea item quod ultimus  
terminus non est universalis, neque ita ut univer-  
salis scientiam efficere videatur. Atque id, quod qua-  
rebat Socrates, videtur contingere. Non enim af-  
fectus existit presente ea, quæ videtur proprio esse  
scientia, quippe quæ neque ipsa ex affectu distraha-  
tur, sed præsentia ea, quæ sensiva est. Verum igitur

tur cognoscens, necne, & quomodo cognoscens agere incontinentem quispiam possit, hactenus dictum sit.

13 Possit queri, quo pacto incontinentem, postquam operatus est contra rationem universalem cum ignorantia singularis, quod nimirum hic, & nunc non sit gustandum, quæ ignorantia causata fuit à vehementia passionis, passione quiescente, dissolvatur talis ignorantia, & succedat scientia, quod hic, & nunc non est gustandum. Respondet Aristoteles, quod eodem pacto ignorantia dissolvitur in incontinentem, sicut dissolvitur in ebrio, vel in dormiente. Hoc autem universim explicandum est non in morali, sed in physica.

14 Concludit Aristoteles, quod quia incontinentens propter vehementiam passionis, vel nullo modo cognoscit hic, & nunc non esse agendum, vel si hoc cognoscit, cognoscit cognitione valde imperfecta, eo pacto, quo ebrius, vel dormiens recitat carmina Empedoclis, non penetrans quæ dicit; cognitio autem de eo, quod hic, nunc est agendum, vel non agendum, est domina operationis: ideo incontinentens potest operari contra cognitionem universalem, quæ cognoscit non esse agendum. Neque hinc sequitur, ut Soerates opponebat, quod scientia vincatur. Nam incontinentens non habet scientiam, quod hic, & nunc non sit agendum, sed habet scientiam solum de universali, quod non sit agendum, de singulari verò habet cognitionem similem illi, quam habet phreneticus. Et licet concupiscentia impediat, ne incontinentens perfecte cognoscat hoc singulare, quod hic, & nunc non est agendum, tamen hæc cognitio habetur à ratione particulari, quæ operatur cum aliqua potentia sensitiva: concupiscentia autem, licet non possit vincere rationem universalem, vel impedire ejus actum, adhuc potest vincere potentias sensitivas, & sic impedire rationem parti-

cularem, ne cognoscat, quod hic, & nunc non est agendum, neque per hoc vincit rationem, & scientiam, quæ in homine est præcipua. Concludit Aristoteles satis esse explicatam propositam quæstionem, an incontinentens operetur sciens, vel non sciens, & quonam modo sciens adhuc operetur incontinentem?

Circa quam materiam versentur continentia, & incontinentia simpliciter, vel secundum quid.

#### Caput IV.

1 **I**am vero utrum aliquis absolute incontinentens sit, an omnes ex parte, & si sit circa quæ versetur, dicendum deinceps est.

2 Circa voluptates quidem, & dolores continentens, & tolerant, necnon incontinentens, & molles versari perspicuum est. Quoniam vero ex iis, quæ voluptatem afferunt, alia necessaria sunt, alia eligenda quidem per se, sed ejusmodi tamen, ut excessum etiam habeant, necessaria, quæ ad corpus spectant, ejusmodi sunt alimentum, veneris usus, ac cetera hujusmodi corporalia, circa quæ temperantiam, & intemperantiam construimus, non necessaria, sed per se eligenda, victoria, honor, divitiæ, ac reliqua talia, quæ bona sunt, & jucunda, & eos qui in his præter rectam rationem, quæ in ipsis est, absolute quidem incontinentens non dicimus, sed aditantes pecuniarum, lucri, honoris, iræ incontinentens appellamus, & non absolute, utpote diversos, & qui ex similitudine dicantur: non secus, atque ille homo dicebatur, qui in Olympiis vicit. Illius enim communis ratio à propria parum distabat, sed diversa tamen erat.

4 Cui rei id signum est, quod incontinentia, non ut error tantum, sed ut vitium quoddam, quod aut absolute, aut ex parte aliqua sit, vituperatur: horum autem nemo.

5 Sed illorum, qui circa corporales frustiones versantur, circa quas temperantem, & intemperantem existere diximus, qui non ex electione, sed præter electionem, & consilium excessus, & jucundorum sectatur, & molestorum fugit, famis videlicet, sitis, caloris, frigoris, catervarumque omnium, quæ ad tactum, gustatumque spectant, is non cum additione, quod circa hæc scilicet sit, verbi causa ira, sed absolute tantummodo incontinentens dicitur. Indicium illud est: nam intemperantes circa hæc, non circa aliquam ex illis dicuntur.



1 **P**rocedit jam Aristoteles ad explicandum, circa quam materiam versetur continentia, & incontinentia, tum simpliciter, tum secundum quid, & consequenter solvit sextam dubitationem, in qua quærebatur, quænam sit continentia simpliciter, vel secundum quid. Primo igitur docet continentiam, & incontinentiam versari circa delectabilia, & tristia, ac distinguit delectabilia in necessaria, ac non necessaria: secundo ostendit circa delectabilia non necessaria versari incontinentiam secundum quid, circa necessaria verò, hoc est circa delectabilia tactus, versari incontinentiam simpliciter, & explicans discrimen inter incontinentiam, & intemperantiam, ostendit intemperantiam esse peiorem: tertio demum affert rationem, propter quam circa non necessaria non datur incontinentia simpliciter, datur tamen incontinentia secundum quid.

2 Quoad primum: constat continentiam, & incontinentiam, tolerantiam, ac molliem versari circa delectabilia, ac tristia. Vt igitur explicetur, circa quæ delectabilia, vel tristia versentur, delectabilia debent distingui in delectabilia necessaria, & in non necessaria. Delectabilia necessaria sunt delectabilia corporea, quæ requiruntur ad conservationem individui, ut cibus, & potus, & ad conservationem speciei, ut venerea, circa quæ diximus libro 3. cap. 10. versari temperantiam, & intemperantiam. Hæc delectabilia, utpote communia homini cum brutis, non sunt ab homine expetenda propter se, sed solum propter necessitatem. Delectabilia non necessaria, sed per se expetibilia, sunt victoria, honor, divitiæ &c. quæ sunt bona, & delectant, licet sine ipsis possimus vivere, & conservari.

3 Quoad secundum: circa delectabilia non necessaria versatur incontinentia secundum quid, circa necessaria versatur incontinentia simpliciter. Probatur, & explicatur prima pars: eos, qui nimis appe-

tunt victoriam, honores, pecunias &c. & propter vehementiam passionis operantur præter rationem, non vocamus simpliciter, & sine, addito incontinentes, vocamus autem incontinentes secundum quid, & cum addito, ac dicimus illos esse incontinentes iræ, vel incontinentes appetere honores, aut lucrum; ergo signum est, quod existimamus illos non esse simpliciter incontinentes, sed habere aliquam similitudinem cum incontinentibus simpliciter. Sicut igitur quidam, qui vicit in olympiis, habebat ut nomen proprium nomen commune hominis, & vocabatur homo, & tamen erat homo quidam particularis; sic qui continent iram &c. vocantur nomine communi continentes, & tamen habent solum continentiam quamdam particularem, & secundum quid.

4 Confirmatur hoc ipsum: nam incontinentiam simpliciter non solum vituperamus ut peccantem per excessum, sed ut simpliciter malam, eo quod prosequatur propter se aliquid malum, & homine indignum, hoc est voluptates corporeas; sed appetitum honoris, lucri &c. non vituperamus ut simpliciter malum, sed solum ut peccantem per excessum, eo quod nimis appetat; ergo circa honorem, lucrum, & alia bona necessaria, non versatur incontinentia simpliciter.

5. Probatur jam, & explicatur secunda pars: nam eos, qui versantur circa delectabilia, ac tristia gustus, & tactus, circa quæ versatur temperantia, & intemperantia, quique prosequuntur immodicè voluptates, & fugiunt tristitias ex fame, siti, frigore, aestu, propter vehementiam passionis contra rationem, & electionem rectam, quam habent, cum non perturbantur passione, propter præsentiam iucundi, ac molesti sensibilis, eos inquam, qui tales sunt, dicimus incontinentes simpliciter, & non solum cum addito, sicut dicimus aliquos incontinentes circa iram; ergo circa delectabilia necessaria gustus, & tactus versa-

tur continentia, & incontinentia simpliciter. Confirmatur ex signo, quia circa eadem delectabilia versatur continentia, & incontinentia simpliciter, circa quæ versatur temperantia, & intemperantia simpliciter; sed temperantia, & intemperantia simpliciter versatur circa delectabilia gustus, & tactus, ut dictum est lib. 3. cap. 10. ergo &c.

6 Et propterea incontinentem, & intemperantem, continentem item, & temperantem, non ex illis quempiam in eodem constituimus, propterea quod circa eandem quodummodo voluptates, doloresque eosdem versantur. Quanquam hi circa eadem quidem utrique versantur, non tamen eodem modo: illi enim eligunt, hi non eligunt.

7 Unde magis intemperantem eum diceremus, qui vel nihil, vel leve viter cupiens, & excessus sectatur, & dolores mediocres fugit, quam hunc, qui propterea idem facit, quia vehementer cupiditate afficitur. Quid enim faceret ille, si aut valida aliqua cupiditas, aut in necessariorum rerum inopia vehemens dolor incesset?

6 Hinc primo infertur, in quo conveniant temperans, & continens, intemperans, & incontinens. Conveniunt in hoc, quod versantur circa eandem materiam, hoc est circa delectabilia, & molesta tactus: differunt, quia non versantur eodem modo. Intemperans enim eligit voluptates pravas, putans illas esse eligendas: incontinens è converso, cum non perturbatur passione, nec putat eligendas, nec eligit; cum verò passione perturbatur, ducitur à passione ad illas prosequendas contra electionem præcedentem, in qua non persistit.

7 Infertur secundo intemperantem esse pejorem incontinente, magisque vituperabilem. Ratio est, quia intemperans prosequitur voluptates pravas, etiam cum non exstuat ingenti earum concupiscentia, & fugit mediocres molestias gustus, & tactus, etiam cum non sentit ingentem dolorem; ergo multo magis prosequeretur

voluptates pravas, & fugeret dolores, si exstaret ingentibus concupiscentiis, & magnos experiretur dolores, ac proinde est pejor, & vituperabilior incontinente, qui tum solum prosequitur voluptates pravas, cum exstuat magnis concupiscentiis, & tum solum refugit molestias sensibiles, cum turbatur magno dolore, quem experitur propter indigentiam necessariorum, puta propter famem, sitim &c.

8 Quoniam vero ex cupiditatibus, & voluptatibus alii sunt ex iis, quæ genere sunt honestæ, ac probæ: nam iucundorum nonnulla natura sunt expetenda: alia his contraria, alia media, sicut prius divisum à nobis est, ut pecunia, lucrum, victoria, & honor: in omnibus porro, & talibus, & mediis, non quia afficiuntur, & cupiunt, & amant, vituperantur homines, sed quia quodammodo, afficiuntur, & excedunt. Idcirco quicumque præter rationem, vel superantur, vel aliquid ex iis, quæ naturalia sunt, honesta, & bona, persequuntur: ut illi, qui circa honorem magis, quam oporteat, student, vel circa filios, & parentes: bona enim hæc sunt, & quicquid ea student, laudari consueverunt, sed in his tamen excessus etiam quidam est, si quis quemadmodum Niobe adversus Deos pugnaret, aut erga patrem ita esset affectus, ut Satyrus qui patricola appellabatur: valde enim insanire videbatur. Nulla igitur circa hæc pravitas existit obid, quod dictum est, propterea quod unumquodque per se est ex iis, quæ naturalia sunt expetenda: pravitas tamen & fugiendi excessus ipsorum sunt: Simili modo quoque neque incontinentia, quippe cum incontinentia non modo fugienda, verum etiam ex iis sit, quæ vituperatione digna habentur.

Ex affectibus tamen similitudine incontinentiam adiungentes circa unumquodque dicunt: ut malum medicum, malum hystrionem, quem absolute malum nullo modo vocarent. Quemadmodum itaque neque hic, propterea quod unumquodque ipsorum non vitium, sed proportionem simile est: ita videlicet etiam illic existimandum est incontinentiam, & continentiam eam duntaxat esse, quæ circa eandem, circa quæ temperantia versatur, & intemperantia. Nam circa iram per similitudinem dicimus: unde etiam addentes iram incontinentem, sicut honoris, & lucri appellamus.

8 Quoad tertium: affert demum Aristoteles rationem, propter quam circa delecta-



lectabilia non necessaria non detur incontinentia simpliciter, detur tamen incontinentia secundum quid. Supponit tria esse genera delectabilium. Alia sunt honesta, & gratia sui expetibilia: alia sunt contraria his, puta voluptates communes bel-luis, quæ solum possunt appeti propter necessitatem: quedam sunt media, ut divitiæ, lucrum, honor, victoria. Hoc supposito: qui concupiscit delectabilia honesta, vel media, puta lucrum, honorem &c. non est vituperabilis, quasi appetat aliquid malum, & homine indignum, sed solum potest esse vituperabilis, quia excedit in appetendo, & immodicè appetit; ergo qui nimis, & præter rationem afficitur circa aliquid per se honestum, & pulchrum, puta circa honores, filios, Patrem &c. non vituperatur, quasi appetat aliquid prauum, sed solum quia immodicè appetit: eo pacto, quo Niobe ita immodicè amavit filios, ut etiam contra Deos conviciis insurgeret, & quidam Satyrus ita amabat Patrem, ut videretur ex amore insanire; sed incontinentia non solum est vituperabilis, quia immodicè appetit, sed quia appetit aliquid malum, & homine indignum, hoc est voluptates communes brutis, & ab homine appetendas solum propter necessitatem vitæ; ergo circa delectabilia honesta, vel media, sive indifferentia, non versatur incontinentia simpliciter, licet possit circa ipsa peccari per excessum.

9 Licet tamen qui immodicè prosequitur lucrum, honorem, vindictam &c. non dicatur incontinens simpliciter, adhuc dicitur incontinens secundum quid, puta incontinens iræ, propter similitudinem, quam habet cum incontinente simpliciter. Sicut enim incontinens simpliciter, licet quando non perturbatur à concupiscentia voluptatum tactus, iudicet illas non esse prosequendas, & eligat non prosequi, adhuc proposito delectabili præsentī, à vehemēti concupiscentia dimovetur à proposito, & prosequitur; sic qui est incontinens iræ,

licet quando non perturbatur ira, iudicet non esse sumendam vindictam, & eligat non sumere, tamen cum insurgit ira, dimovetur à proposito, & vindictam sumit, vel per convicia, vel alia ratione. Sicut verò aliud est esse malum simpliciter, aliud esse malum medicum, vel hystrionum, sic aliud est esse incontinentem simpliciter, hoc est circa delectationes pravæ, circa quas versantur temperantia, & intemperantia, aliud est esse incontinentem secundum quid, puta in materia iræ, honoris &c. hoc est circa delectabilia non prava.

### De bestialitate, & incontinentia bestiali, ac de continentia opposita.

#### Cap. V.

**I**C Vin autem nonnulla jucunda natura sint: atque ex his alia absolute, ac simpliciter, aliis pro generibus animalium, atque hominum, nonnulla vero non natura, sed partim ex laetionibus, partim ex consuetudine, partim etiam ob naturas pravæ huiusmodi sint: circa quoque horum singula inspicere similes habitus possumus.

Dico autem ferinos, cuiusmodi erat ea mulier, quam gravidarum ventres rescindere, atque inde fixus comedere consuevisse inquirunt, vel ea, quibus ajunt quasdam efferatas circa Pontum nationes objectari. Alios enim crudis, alios humanis carnibus vesci, alios sibi invicem infantes ad epulandum mutare perhibent: vel quod de Phalaride dicitur. Atque hi quidem ferini habitus sunt. Alii vero nonnullis ex morbo, & insania contingunt, ut illi, qui matrem mactant, & in cibum sumpsit: qui item consueti fecur comedit. Alii item mærobri sunt, vel ex consuetudine, ut pilorum evulsiones, unguium resiones, carbonum etiam, & terræ comestiones, præterea venerorum usus cum maribus: id quod tum natura, tum consuetudine evenit, quæ admodum illis, qui à pueritia consueverunt.

**E**xplicato discrimine inter incontinentiam simpliciter, & incontinentiam secundum quid, explicat Aristoteles discrimen inter incōtinentiam humanam, & incontinentiam bestialem. Primo ergo di-

singuit concupiscentias, & delectationes humanas à concupiscentiis, & delectationibus bestialibus: secundo explicat, quo pacto diversa continentia versetur circa delectationes humanas, diversa circa bestiales.

1 Quoad primum: duo sunt genera delectabilium, etiam gustus, & tactus. In primo genere sunt ea, quæ sunt delectabilia à natura. Ex his quædam sunt delectabilia omnibus generibus animalium, quædam sunt delectabilia solum alicui generi animalium: ex gr. non omnes cibi, qui delectabiles sunt homini, delectabiles sunt bovi, nec è converso. In secundo genere sunt, quæ non sunt delectabilia homini per naturam, sed vel ob lesionem, aut morbum, vel ob consuetudinem, quæ transit in aliam naturam vitiosam, vel ob pravam constitutionem naturalem. Proportionaliter duo sunt genera habituum malorum versantium circa delectabilia. Circa enim delectabilia secundum naturam versantur vitia, & habitus humani: circa delectabilia non secundum naturam versantur vitia, & habitus non humani, sed bestiales, & ferini.

2 Explicatur. Aliqui propter pravam constitutionem nature sunt ita bestiales, ut delectentur multis, quæ secundum naturam non sunt delectabilia, sed horribilia. Talis erat illa mulier, quæ scindebat uteros prægnantium, & devorabat infantes. Tales etiam sunt gentes sylvestres habitantes circa Pontum Euxinum, quarum alia delectantur carnibus crudis, alia carnibus humanis, alia mutuo sibi commodant filios in conviviis comedendos. Talis demum fuit Phalarides, qui delectabatur cruciatus hominum. Aliqui è converso, licet non sint bestiales ex nature constitutione, evadunt bestiales ex morbo, vel ex infania, qualis fuit ille, qui cum in maniam incidisset, mactavit matrem, ac deinde comedit; & qualis fuit ille servus, qui ex infania occidit conservum, & jecur ipsius co-

medit. Alii demum sunt bestiales, partim ex morbo, partim ex consuetudine, ut qui delectantur evellendo sibi pilos, & ungues dentibus corrodendo, & qui comedunt carbones, & terram. Ex consuetudine etiam aliqui delectantur venire masculorum, ac præsertim qui illi assueverunt à pueritia.

3 Quibuscumque igitur in causa est natura, eos incontinentes appellaret nemo, sicut neque faminas, quod non subagitant, sed subagitantur: simili modo, neque eos qui ex consuetudine morbosa sese habent.

Ac cum habet quidem unumquodque horum quispiam, vitii terminos excedit, perinde ac que immanitas, ac feritas; cum habet tamen, & vel superat, vel superatur, ea neque continentia absolute, neque incontinentia est, sed ex similitudine: sicut etiam ille, qui circa iram affectus est, non incontinens, sed hoc modo affectionis incontinens dicendus est.

Omne enim excedit vitium, & imprudentia, & timiditas, & intemperantia, & acerbitas, partim ferinum est, partim morbosum. Qui namque talis natura est, ut omnia timeat, etiam si mus obstreperet, ferina est timideitate timidus est. Quidam etiam selem ex morbo timebat. Ex imprudentibus item, qui irrationabiles sunt, & sensu tantummodo vivunt, ferini habentur, cuiusmodi nonnulla longinquorum Barbarorum nationes sunt. Qui autem ex morbo, aut comitiali, aut infania idem faciunt, morbi sunt.

3 Quoad secundum: dicendum, quod nullus ex his habitibus ferinis est simpliciter incontinentia. Probat; & primo nemo dixerit eos, qui sunt bestiales ex prava constitutione nature, esse incontinentes. Incontinentes enim habet iudicium rectum; sed qui sunt bestiales ex prava constitutione nature, non habent iudicium rectum de agendis; ergo &c. Confirmatur, quia sicut mulieres, quæ quia habent debilissimum iudicium rationis, non tam operantur ex ratione, quam ex affectu, non dicuntur incontinentes sic qui sunt bestiales ex quadam prava constitutione nature, non sunt simpliciter incontinentes. Idem dicendum de ijs, qui propter consuetudinem debilitata ratione evadunt bestiales: neque

enim



enim sunt incontinentes, sed sunt ferini.

4 Dicendum secundo: licet circa voluptates ferinas non detur continentia, & incontinentia simpliciter, adhuc dari potest aliqua continentia, & incontinentia proportionalis, & similitudinaria. Probatur, & explicatur. Potest enim continere, ut licet quis ex bestialitate vehementer concupiscat delectationes ferinas, puta comestione carnis humanæ, adhuc ex iudicio rationis, quo videt non esse comedendas carnes humanas, se contineat à tali comestione, & potest contingere, quod ex vehementia passionis ducatur ad comedendum contra iudicium rationis; sed hi habent similitudinem cum continentibus, & incontinentibus; ergo circa delectationes ferinas potest versari continentia, & incontinentia proportionalis, ac similitudinaria, sicut etiam datur continentia, & incontinentia proportionalis, similitudinaria, & secundum quid circa iram, circa lucrum &c.

5 Confirmatur: nam omne vitium cum excedit modum vitii humani, degenerat vel in feritatem, vel in quemdam morbum, & insaniam; ergo etiam incontinentia excedens limites incontinentiæ humanæ degenerat in bestialitatem. Probatur, & explicatur inductione plurium vitiolorum, timiditatis nimirum, imprudentiæ, intemperantiæ, crudelitatis &c. Qui enim sunt ita timidi, ut formident etiam ad aspectum muris, timidi sunt timiditate ferina, qualis timiditas erat in eo, qui ex morbo timebat etiam ad conspectum felis: qui sunt ita imprudentes, ut excedant imprudentiam humanam, non tam sunt imprudentes, quam stolidi, ac solum viventes sensu, more pecudum, quales dicuntur esse quædam nationes longinquæ, & quales quidem evadunt ex morbo comitiali, vel ex insaniam. Idem dic de aliis vitiis.

6 Fieri vero potest, ut ex his aliqua inter-  
dum quispian habeat tantum, & non superetur,

quemadmodum si Phalaris cupiens insaniam edere, se cohibuisset, vel ad venereorum nefariam voluptatem incitatus, quispian: sit etiam, ut non solum habeat has aliquis, verum etiam superetur. Quemadmodum igitur pravitas, quæ homini convulsi, absolute pravitas dicitur, quæ vero cum additione appellatur, non absolute, sed ferina, vel morbosa pravitas vocatur: eodem modo esse incontinentiam patet aliam ferinam, aliam morbosam, absolute vero solum eam, quæ intemperantia humana correspondet.

7 Incontinentiam itaque, & continentiam circa ea tantum versari, circa quæ intemperantia, & temperantia, circa alia vero aliam incontinentiam speciem esse, quæ non absolute, sed per translationem ita dicatur, perspicuum est.

6 Iam fieri potest, ut licet aliquis ex prava consuetudine propensus sit ad voluptates ferinas, & contra naturam, adhuc ex iudicio rationis se contineat, ut si Phalaris vehementer cupiens puerum comedere, vel eo nefandè abuti, adhuc ex iudicio rationis se contineret, & potest contingere, ut puerum comedat &c; sed si puerum comedat, incontinentia excedit modum incontinentiæ humanæ; ergo sicut alia vitia, cum excedunt modum vitii humani, degenerant in bestialitatem, sic in casu posito incontinentia degenerabit in ferinam, adeoque non erit incontinentia simpliciter, sed cum addito, hoc est incontinentia ferina, vel insana; ergo incontinentia simpliciter est ea solum, quæ versatur circa voluptates tactus, circa quas versatur temperantia, & intemperantia.

7 Concludit Aristoteles ex dictis patere continentiam, & incontinentiam simpliciter versari solum circa materiam temperantiæ, & intemperantiæ; circa alias materias versari alias continentias, & incontinentias secundum quid, & similitudinarias, specie differentes ab incontinentia simpliciter.

Pejor ne sit incontinentia ira, an  
concupiscentia; & pejor ne  
sit incontinentia huma-  
na, an bestialis?

### Caput VI.

<sup>1</sup> **I**am vero minus turpem esse incontinentiam ira, quam cupiditatem consideremus. Ira enim audire quidem rationem videtur, sed non recte tamen percipere, <sup>2</sup>\* quomodo enim festini ministri faciunt, qui priusquam omnia, quae dicuntur, audierint, excurrunt, deinde ab actione aberrant, & canes quoque antequam inspexerint, an amicus sit quispiam, si strepitum tantummodo fecerit, latrant, ita ira ob fervorem, celeritatemque natura, audiens quidem, sed non quid precipiatur, attendens, ad vindictam incitatur. Nam statim, ubi ratio, vel imaginatio contumeliam, aut contemptum esse ostenderit, ipsa quasi ratiocinando collegerit bellum ei esse inferendum, indignatur. At cupiditas si tantum ratio, aut sensus suave esse aliquid dixerit, ad fructum ejus incitatur. Quare ira rationem quodammodo sequitur, cupiditas non sequitur. Turpius igitur cupiditas est. Ira enim incontinens à ratione quodammodo vincitur: hic vero à cupiditate, non à ratione superatur.

<sup>3</sup> Præterea magis ignoscendum est, si quis naturales appetitiones sequatur. Nam talibus etiam cupiditatibus, quae communes omnibus sunt, & quatenus sunt communes, venia magis dari consuevit. At iracundia, & acerbitas naturalis magis est, quam cupiditates, quae excedunt, & necessaria minime sunt. Quomodo enim ille, qui se excusabat, quod patrem verberasset: nam hic, inquit, suum, & illicitum suum verberavit, & demonstrans insan- tem, hic etiam inquit, ubi vir evaserit, me ipsum verberabit: gentile enim nobis hoc est. Ille quoque, qui traheretur à filio, ubi ad januam devenit, est, desistere jubebat: nam se quoque consue- patrem suum traxisse.

**E**xplicato discrimine inter varias incontinentias, Aristoteles illas comparat inter se. Primo igitur quarit, pejor ne sit incontinentia ira, an incontinentia concupiscentia? Secundo quarit, pejor ne sit incontinentia bestialis, an humana?

<sup>1</sup> Ad primam questionem respondet Aristoteles incontinentiam concupiscentia esse pejorem incontinentiam ira. Probat conclusionem quatuor rationibus. Prima ratio est: illud vitium est pejus, per quod operamur magis irrationabiliter, sed operamur magis irrationabiliter per incontinentiam concupiscentia, quam per incontinentiam ira; ergo &c. Probatur minor: per illud vitium, per quod operamur nullo pacto audientes rationem, vel illi parentes, operamur magis irrationabiliter, quam per vitium, per quod quodammodo audimus rationem, illique paremus, sed qui operatur ex ira, quodammodo audit rationem, & paret rationi, qui operatur ex concupiscentia, in nullo audit rationem, vel paret rationi; ergo &c. Probatur, & explicatur minor: qui ex ira procedit ad vindictam, audit rationem, & ratiocinatur per sequentem syllogismum: *puniendus est qui facit injuriam, vel infert contemptum; sed mihi facta est injuria, & contemptus illa- tus ab hoc; ergo hic est puniendus*, & sic procedit ad vindictam. Non tamen audit totum, quod ratio praescribit. Ratio enim praescribit tempus, & modum fumendae vindictae: qui autem irascitur, quia ira est celerrimi motus, in hoc non audit rationem, ideoque in fumenda vindicta peccat contra modum, & ordinem praescriptum à ratione.

<sup>2</sup> Explicat hoc Aristoteles duobus exemplis. Primum est servi nimis velocis, qui cum dominus aliquid imperat, non audito toto præcepto, procedit ad obediendum, & sic operatur contra præceptum domini. Sic iratus non audiens totum imperium rationis de modo, & ordine fumendi vindictam, currit ad fumendam vindictam, & sic in modo fumendi vindictam peccat contra imperium rationis. Secundum exemplum est canis, qui statim, ac audit strepitum, non attendens, an qui strepitum edit, sit dominus, vel extraneus, latrat contra dominum. Sic iratus



tus rationem audiens proponentem vindictam esse fumendam, sed non audiens totum præceptum præscribens modum fumendæ vindictæ, operatur contra hoc præceptum; ergo qui operatur ex ira, quodammodo audit rationem, & paret rationi; e converso qui operatur ex concupiscentia, statim ac proponitur voluptas sensibilis, sine ullo discursu rationis profequitur voluptatem; ergo qui operatur ex concupiscentia, operatur magis irrationabiliter, ac proinde pejor, ac reprehensibilior est, quam qui operatur ex ira.

3 Secunda ratio est: magis est excusabilis, ac venia dignus, qui vincitur à cupiditatibus magis naturalibus, quibus proinde difficilius resistitur: ex. gr. qui vincitur à fame, & siti naturali, magis est venia dignus, quam qui vincitur ab appetitu ciborum delicatiorum; sed ira, & appetitus vindictæ est magis naturalis hominibus, præsertim habentibus complexionem cholericam, quam concupiscentia voluptatum non necessariorum; ergo &c. Probat minor: ira habentibus complexionem cholericam est naturalis, & simul cum complexione propagari solet à patre in filium, ideoque qui patrem verberabat, reprehensus de hoc, se excusavit dicens, *etiam pater meus verberabat Patrem suum, & meus avus verberabat Patrem suum: ira siquidem est naturalis familie nostræ, ac proinde hic filius meus nunc puer, cum in virum evaserit verberabit me.* Idcirco etiam ille alius, dum traheretur à filio irato, cum pervenisset ad ostium, rogabat filium, ut desineret trahere, siquidem etiam ipse patrem suum usque ad eum locum traxerat.

4 Adde, quod qui insidiosus agunt, sunt iniustiores: iracundus vero minime est insidiosus, sed apertus, sicut etiam ira. At cupiditas huiusmodi est, qualem etiam Venerem dicunt: Cyprigæ enim fraudes neccentis, &

Zonam de pectore solvit, *Inquit Homerus,*

Hic fraus est, quæ vel prudentes decipit ipsos.

Quare si iniustior, & turpior incontinentia hæc est, quam ea, quæ circa iram versatur, & absolute incontinentia, & quodammodo vitium erit.

5 Accedit quod dolore affectus contumelia utitur nemo: qui autem ex ira quidpiam facit, cum dolore id facit: qui vero contumelia utitur, cum voluptate. Si igitur ea sunt iniustiora, ob quæ indignari maxime convenit, incontinentia quoque cupiditatis ejusmodi erit, quippe cum in ira contumelia minime sit. Incontinentiam itaque cupiditatis ea, quæ circa iram existit, esse turpiorem, continentiam item, & incontinentiam circa cupiditates, & voluptates corporis versari manifestum est.

4 Tertia ratio est: illud vitium est pejus, per quod magis sumus iniusti; sed magis sumus iniusti per concupiscentiam, quam per iram; ergo &c. Probat minor: magis sumus iniusti, cum neccimus insidias, & fraudes, quam cum non neccimus; sed per iram non neccimus insidias: ira siquidem est manifesta, & iratus sumit vindictam palam: per concupiscentiam verò neccimus insidias, & fraudes, ideoque dicitur communiter Venerem dolos, ac fraudes neccere: unde Homerus cecinit: *Cyprigæ fraudes neccentis variam zonam de pectore solvit; hic fraus est, quæ vel prudentes decipit ipsos;* ergo magis sumus iniusti per concupiscentiam, quam per iram: ergo incontinentia concupiscentiæ pejor est, quam incontinentia iræ.

5 Quarta ratio est: qui infert malum alteri contristatus, & lacessitus ab illo, vix videtur injuriam facere; qui autem infert malum alteri cum delectatione, maximè videtur injuriam facere; sed qui infert malum ex ira, infert contristatus, & lacessitus; e converso adulter, qui infert contumeliam ex concupiscentia, infert cum voluptate; ergo &c. Confirmatur, quia ea magis sunt iniusta, quibus irasci magis est justum; sed magis est justum irasci inferenti malum, vel contumeliam ex cor-

cupi-

cupiscentia, & cum delectatione, quam ex ira, & cum tristitia; ergo &c. Concludit Aristoteles ex dictis patere incontinentiam concupiscentiæ pejorem esse incontinentiam iræ, & continentiam, atque incontinentiam versari circa concupiscentias, ac delectationes corporeas.

6 Harum autem ipsarum differentia sumenda sunt. Sicut enim à principio dictum fuit, alia tam genere, quam magnitudine humana sunt, ac naturales, alia ferina, alia ex lesionibus, & morbis evenientes. 7 \* Ac circa harum primas temperantia, & intemperantia versatur. Unde bestias, neque temperantes, neque intemperantes dicimus, nisi per translationem, & si quo alio modo omnino animalium genus aliud ab alio, tum contumelia, & salacitate, tum voracitate differt. Non enim electionem, neque rationem habent, sed e natura non secus, ac furentes homines excesserunt.

8 Feritas autem minus quidem, quam vitium, sed horribilius tamen malum est quippe cum non sit corrupta, quoadmodum in homine optima pars, ad desit, & non habeat. Simile namque est perinsidie, ac si inanimatum ad animatum conferre velimus, utrum peius sit. Semper enim pravitas ejus, quod non habet principium, intellectus autem est principium, minus idonea ad nocendum est. Non secus igitur est, ac si iniustitiam ad iniustum hominem quispiam conferat: utrumque enim aliquo modo peius est. Millies plura enim mala homo malus, quam bestia perpetraret.

6 Quoad secundum: quærit Aristoteles, pejor ne sit incontinentia bestialis, an humana? Præmittit primo, quod quædam concupiscentiæ sunt naturales, & humane, tum quoad genus, seu objectum, eo quod appetunt delectabilia secundum naturam, tum quoad magnitudinem, & modum appetendi, eo quod non excedunt humanum modum appetendi; quædam sunt ferinæ, eod quod appetant delectabilia non secundum naturam, puta comestionem carnis humanæ; aliæ demum sunt morbose propter aliquem defectum in ratione judicativa.

7 Præmittit secundo, quod temperan-

tia, ac intemperantia versantur solum circa concupiscentias naturales, & humanas. Hinc oritur ut bestia non sint propriè temperantes, neque intemperantes, sed solum dicantur temperantes, & intemperantes similitudinariè, eo pacto, quo aliqua bruta dicuntur etiam mansueta, ac prudentia. Ratio est, quia temperans operatur ex electione, & cum recta ratione; sed belluæ non operantur ex electione, neque cum ratione, cum omnino sint irrationales, sicut homines infantes; ergo belluæ non possunt esse propriè temperantes, neque intemperantes. Quia tamen aliquæ belluæ sunt magis pronæ ad libidinem, & ad voracitatem, aliæ minus, ideo quæ minus sunt pronæ dicuntur temperantes comparatione earum, quæ magis sunt pronæ.

8 His præmissis, ad quæstionem propositam respondet Aristoteles, quod bestialitas est minus mala, minusque nociva, quam vitium humanum, sed est horribilius. Explicatur. Homo vitiosus non caret ratione, quæ est optimum in homine, & est principium agendi, sed habet rationem corruptam, acque utitur ad malum; at homo bestialis caret quodammodo ratione; ergo homo bestialis quodammodo se habet ad hominem vitiosum, sicut homo mortuus ad vivum, siquidem homini bestiali deest ratio, quæ est veluti vita hominis, quatenus homo est; sed pravitas existens in subiecto habente rationem, quæ ratio est principium agendi, est pejor, & nocentior, quam pravitas existens in subiecto non habente rationem; ergo malitia humana est nocentior malitia bestiali, eo pacto, quo homo iniustus utens ratione ad faciendum iniustitiam, pejor est iniustitia secundum se. Sicut igitur, licet belluæ, puta Leo, sit terribilior homine, tamen homo malus utens ratione ad nocendum, potest facere millies plura mala, quam Leo, vel quælibet terribilissima belluæ; sic homo vitiosus, sed vicens ratione, potest



facere multo plura mala, quam homo bestialis, in quo laesa sit ratio.

Quo pacto continentia, & incontinentia differant à temperantia, & intemperantia, & à tolerantia, ac mollitie; & quinam ex dictis habitibus sit peior, vel melior?

## CAP. VII.

**A**T vero circa tactus, gustatusque voluptates, & dolores, cupiditates item, & fugas, circa quas intemperantia, & temperantia definita prius est, ut se habere quispiam potest, ut vel quibus plerique sunt superiores, ab iis vincatur, valea superet, quibus plerique succumbunt. Ex his autem, qui circa voluptates versatur, alter incontinens, alter continens: qui circa dolores, alter mollis, tolerans alter dicitur. Plurimorum vero habitus medii sunt, licet magis ad deteriores declinent.

2 Sed quia nonnulla voluptates necessariae sunt, alia non necessaria, & quaedam tenus: excessus vero, & defectus necessarii minime sunt. & simili modo etiam circa cupiditates. & dolores res sese habet: 3 qui secundarum rerum excessus, vel cum excessu, vel ex electione, & propter ipsas, nullamque aliam ob rem eventientem persequitur, intemperans est. Necessae enim est hunc non esse ejusmodi, ut eum poeniteat: quare est incurabilis: nam quem non poenitet, incurabilis est. Qui vero deficit, est huic oppositus: qui est medius, temperans. Simili modo quoque qui corporis dolores, non quia sit inferior, & vincatur, sed ex electione fugit. At eorum, qui non eligunt, alter ob voluptatem, alter ob id, quod fugit dolorem ex cupiditate eventientem, ducitur: quare inter se differunt.

**H**Actenus Aristoteles explicavit differentias, & comparationes continentiarum, & incontinentiarum, quae versantur circa diversam materiam. Iam comparat inter se habitus, qui versantur circa eandem materiam, hoc est circa voluptates, & dolores tactus, qui habitus sunt temperantia, & intemperantia, continentia, & incontinentia propriè dicta, tolerantia, & mollities. Primo ergo explicat, quo pacto continentia, & incontinentia,

tolerantia, & mollities convenient, ac differant inter se: secundo explicat, quo pacto quatuor explicati habitus differant à temperantia, & intemperantia: tertio comparans incontinentem cum intemperante, & molli, examinat, quis sit peior? quarto assignat quasdam species mollitiei, & incontinentiae.

1 Quoad primum: continentia, & incontinentia, tolerantia, & mollities conveniunt in materia. Versantur enim circa delectationes, & molestias tactus, & circa earum concupiscentias, & fugas, circa quas versantur temperantia, & intemperantia, ut explicatum est lib. 3. c. 10. Porro dupliciter potest quis se habere circa voluptates. Primo ita, ut superet eas voluptates, & concupiscentias, à quibus plerique hominum superantur: secundo, ut superetur ab iis voluptatibus, & concupiscentiis, quas plerique hominum superant. Hinc igitur desumuntur differentiae continentiae, ac tolerantiae ex una parte, & incontinentiae, ac mollitiei ex alia. Continens est, qui superat concupiscentias voluptatum, à quibus plerique superantur: Tolerans est, qui superat dolores, à quibus plerique superantur. Conveniunt igitur continens, & tolerans, in hoc, quod uterque superet, ac persistat in proposito secundum rationem: differunt, quod continens superat concupiscentias voluptatum; tolerans superat dolores, nec illos refugit, ut maneat in proposito rationis. Incontinens est, qui superatur à voluptatibus, quas plerique superant: mollis est, qui superatur à doloribus, quos plerique superant. Conveniunt itaque incontinens, & mollis in hoc, quod uterque superatur, ac neuter persistit in proposito rationis: differunt, quod continens superatur à voluptatibus, mollis à doloribus. Addit Aristoteles, quod ut plurimum homines habent habitus medios inter perfectam continentiam, & perfectam incontinentiam, & inter perfectam tolerantiam, & perfectam mollitiam,

tiem, licet soleant magis declinare ad habitus deteriores, hoc est ad incontinentiam, & mollitiem.

2 Quoad secundum, etiam temperantia, & intemperantia versantur circa voluptates gustus, & tactus, adeoque conveniunt in materia cum quatuor habitibus explicatis. Ut declaratur, quo pacto differant, pramittit Aristoteles, quod ex delectabilibus gustus, & tactus, quedam sunt necessaria, quedam non necessaria: ex. gr. cibus, & potus sunt necessarii, at exquisita condimenta non sunt necessaria. Delectabilia necessaria habet certam mensuram, ultra, & citra quam non sunt necessaria: ex. gr. datur certa mensura cibi, & potus, quæ est necessaria, ita ut excessus, ac defectus non sit necessarius: similiter etiam quedam requies à doloribus tactus est necessaria, quedam non est necessaria.

3 Hoc posito, intemperans est, qui excedit in concupiscentia voluptatum necessariorum, easque persequitur ex electione, propter ipsas, tanquam propter finem, non autem propter aliam utilitatem ex iis proveniente. Ex eo, quod intemperans prosequatur voluptates ex electione, & non ex vehementia passionis, sequitur, quod intemperans non pœniteat: & quia qui curatur, curatur ex eo, quia ipsum pœnitent, ideo intemperans est incurabilis, vel saltem difficillimè curabilis. Qui peccat per defectum, eo quod deficiat in appetendo voluptates necessarias, est insensibilis, de quo actum est l. 3. cap. 11. Qui medius est inter intemperantem, & insensibilem, ac mediocriter se habet in persequendis voluptatibus, est temperans. Est etiam intemperans, qui non quia vincatur à passione, sed ex electione, fugit dolores, & molestias corporis. Incontinentens est, qui persequitur voluptates, non ex electione, sed quia vincitur à concupiscentia: mollis est, qui dolores fugit, non ex electione, sed quia vincitur ab horrore doloris.

4 Unicusquisque enim pejor esse videretur, si quis, aut nihil, aut leviser cupiens, turpe aliquid perpetraret, quam si vehementi cupiditate affectus idem faceret: item si non iratus, quam si iratus verberaret quispiam. Quid enim ageret, si in affectu esset constitutus? Ideo intemperans incontinentem deterius est.

5 Exiis vero, quos diximus, alter in molitia speciei magis est, alter est incontinentens. Incontinenti autem continens, molli tolerans opponitur. Tolerare enim in resistendo consistit, continentia in continendo, & cohibendo. Diversum autem est resistere, & cohibere, non secus, ac non superari, & vincere, ut hac causa continentia, quam tolerantia sit expetibilior. Qui vero deficiit in iis, adversus quæ plerique renitentur, & possunt, is mollior est, & delicatior: delicis enim molitia quedam est: qui scilicet pallium, trahit, nisi ipsum cellas, dolorem sibi laborando creet, & dum agrotantum imitatur, miserum esse non existimat, cum misero similis sit. Pari modo quoque circa continentiam, & incontinentiam res sese habet. Non enim si quis vehementibus, & modum excedentibus, aut voluptatibus, aut doloribus vincitur, id mirum est: quin si resistens vincitur, venia etiam dignum habetur: ut Theodecti philosophi à vipera morsus, aut Carci in Alope Cercyon, & sicut ille, qui cum cohibere risum vitatur, in profusum cachinnam erumpunt, id quod Xenophanto contigit. Sed si ab eis vincitur, sique nequit repugnare, quibus plerique possunt resistere, atque id non ex natura generis, aut morbo: quemadmodum apud Persarum reges mollior ex genere est, & sicut semina à mari distat.

4 Quoad tertium: explicata differentia inter intemperantem, incontinentem, & mollem, comparat illos Aristoteles inter se, & examinat, quis sit pejor? Docet ergo primo intemperantem esse peiorem incontinenti, & molli. Probatur, quia omnibus videtur pejor qui facit turpia ex electione, etiam cum non perturbatur à passione, quam qui facit turpia propter vehementiam passionis. Qui enim sine passione turpia committit, quid faceret si turbaretur à vehementi passione? Similiter omnibus videtur pejor qui verberat alterum sine ira, quam si verberat iratus. Qui enim verberat cum non est iratus, quanto magis verberaret iratus. Sed intemperans

facit



facit turpia ex electione, etiam si non perturbetur à passione, incontinens facit turpia propter vehementiam passionis; ergo &c. Ex proportionali ratione intemperans est pejor molli. Intemperans enim fugit molestias ex electione, etiam cum non perturbatur à passione; ergo multo magis fugeret molestias, si perturbaretur à passione: molli est converso fugit molestias propter vehementiam passionis; ergo est minus malus, minusque vituperabilis.

5 Docet secundo, quod cum incontinentia opponatur continentia, mollities tolerantia, continentia est melior tolerantia, adeoque mollities est pejor incontinentia. Probatur: nam continentia est, quæ continet vehementem concupiscentiam, eamque vincit: tolerantia est, quæ resistit dolori, ne vincamur; sed melius est vincere, & continere, quam non vinci, & resistere, ergo continentia est melior tolerantia. E converso mollities videtur pejor incontinentia. Nam pejus est vinci à minus forti, quam à magis forti; sed concupiscentia voluptatis est fortior, quam fuga doloris; ergo pejor est mollities, per quam vincimur à fuga doloris minus forti, quam incontinentia, per quam superamur à concupiscentia fortiori. Porro turpitudine mollitiei consistit in hoc, quod molli vincitur à doloribus, quibus plerique resistunt. Ideo delicie, per quas quis vincitur à levissimis laboribus, sunt species mollitiei. Ex gr. molliis est, qui est ita laboris impatiens, ut vestem, aut pallium trahat, ne subeat levissimum laborem illa elevandi. Mollities igitur est quædam miseria. Patet: nam miserum est vivere more miserorum, sed molli vivit more agrotorum, qui profecto sunt miseri, ergo molles sunt miseri, & mollities est quædam miseria. Proportionaliter turpitudine incontinentie consistit in hoc, quod incontinens vincitur à voluptatibus, quas plerique vincunt. Ideo si quis à vehementissimis voluptatibus, ac doloribus, postquam diu resistit, vincitur, videtur

aliqua litem dignus venia: ex gr. videtur venia dignus Philoctetes apud Theodectem, qui morsus à serpente, victus tandem fuit à vehementissimo dolore, & mulier quædam nomine Merope, quæ à Carcino percussa dolori tandem cessit. Vicitur enim illis evenire, sicut evenit iis, qui postquam diu conati sunt risum cohibere, tandem erumpunt in ingentem cachinnum. At illi sunt maxime vituperabiles, qui ita sunt molles, ut vincantur à doloribus, quibus plerique resistunt, cum non habent talem molliem ex genere, nec ex educatione, quales erant Reges Persarum, qui nimis delicate nutriti, erant molles ex genere: & tales solent esse mulieres respectu virorum.

6 locosus quoque esse intemperans videtur, sed est molli. Locus enim cum sic requies, relaxatio est. Locosus vero ex iis est, qui in hac excedunt.

7 Incontinentia alia temeritas, alia imbecillitas est. Nam alii ubi consulantur, in iis, quæ de creverunt, ob affectum postea non perstant: alii quia non consulantur, ob affectum ducuntur. Nonnulli enim quemadmodum qui se prius tussilant non titillantur, ita quoque ipsi cum præsenferunt, ac prouiderint, sequi ipsos, & rationem præexcitantes, siue iucundum, siue molestum quippiam fuerit, ob affectum non superantur. Præcipue vero celeres, & atrabile affectu temeraria incontinentia sunt incontinentes. Illi enim ob celeritatem, hi ob vehementiam, rationem non expectant, propterea quod propterea quod proclives ad sequendam imaginationem sunt.

8 Quoad quartum assignat Aristoteles quasdam species mollitiei, & incontinentie. Docet ergo primo, quod licet aliqui existiment jocositatem, per quam aliqui sunt nimis propensi ad jocos, esse speciem incontinentie, adhuc jocositas verè non est species incontinentie, sed mollitiei. Ratio est, quia locus est requies à seriis, & laboriosis; sed proprium molliis est profectui supra modum requiem à seriis, & laboriosis; ergo jocositas est quædam species mollitiei.

7 Docet secundo, quod in continentia est duplex. Prima est incontinentia ex temeritate: secunda est incontinentia ex imbecillitate. Incontinentes ex imbecillitate sunt, qui facta deliberatione, adhuc propter perturbationem non persistunt in iis, quæ statuerunt. Incontinentes ex temeritate sunt, qui quia non preconsultarunt, vincuntur a perturbatione. Multi liquidem sunt, qui quia perturbationem futuram præviderunt, ac seipsos per rationem excitant ad resistendum, non superantur deinde a perturbatione veniente, sive perturbentur a delectabili, sive a dolorifero. Explicatur exemplo eorum, qui quia seipsos prætitillant, non moventur deinde, cum titillantur ab aliis. Addit Aristoteles, quod incontinentes ex temeritate solent esse, qui sunt acuti propter complexionem cholericam, vel sunt melancholici. Cholericus enim propter flavæ bilis velocitatem, & melancholicus propter vehemenciam atræ bilis accensæ, cum perturbantur, non expectant rationem deliberantem, sed prævenientes rationem operantur ex imaginatione, & passione.

Ostenditur intemperantem esse peiorem incontinente, & incontinentem ex imbecillitate esse peiorem incontinente ex temeritate.

### Caput VIII.

1 **A**ntemperans, sicut dictum est, non est ejusmodi, ut cum pœniteat, persistat enim in proposito: sed incontinentem quodammodo pœnit. Quo circa non sicut debitarimus, ita sese res habet, sed hic facile potest sanari, ille incurabilis est: 2\* qui pœnit prævitæ ex morbis aquæ inter cutem, & tibi, incontinentia comitialibus perquam similis sit, illa enim continua, hæc non incontinua improbitas est.

3 Atque omnino dixerim est incontinentia, & vitii genus. Vitium enim latet: incontinentia non latet.

4 Ex iis autem ipsi illi, qui exturbantur meliores sunt, quam qui rationem habent, atque in ea

non persistunt. A minori enim affectu superantur, & non inconsulti, ut alteri sunt. Nam similis incontinentis est iis, qui ex cito, & paucò vino, & pauciore etiam, quam plerique inebriantur.

5 Incontinentiam igitur non esse vitium, manifestum est, sed quædam ex parte fortasse. Hæc enim præter electionem, id ex electione: sed in actionibus tamen habet similitudinem. quemadmodum Democritus in Milesios dicebat: Milesi sanè non sunt quidem imprudentes, sed ea tamen agunt, quæ im prudentes solent: sic incontinentes, licet injusti non sint injuste tamen agunt.

**E**xplicato discrimine inter intemperantem, & incontinentem, & inter incontinentem ex temeritate, & incontinentem ex imbecillitate, comparat illos Aristoteles inter se. Primo ergo magis ex professo probat id, quod capite superiori incidenter probaverat, quod nimirum intemperans sit pejor incontinente: secundo ostendit incontinentem ex imbecillitate esse pejorem incontinente ex temeritate: tertio explicat convenientiam incontinentis cum intemperante in malitia, & in actionibus: quarto demum affert rationem, propter quam intemperantem ex imbecillitate pœnitet, incontinentem pœnitet.

1 Quoad primum; docet Aristoteles, ac tribus rationibus probat intemperantem esse pejorem incontinente. Prima ratio est: vitium vel incurabile, vel difficillime curabile est pejus vitio facile curabili; sed intemperans, cum operetur ex electione, ita prosequitur voluptates pravæ, ut ipsum non pœniteat incontinens qui operatur ex passione, ita prosequitur voluptates pravæ, ut passione cessante facile ipsum pœniteat, adeoque intemperans est incurabilis, incontinens est curabilis; ergo &c.

2 Secunda ratio est: sicut agritudo, & morbus continuus pejor est morbo non continuo, ideoque hydropisis, & pthisis, qui sunt morbi continui, peiores sunt Epilepsia, seu morbo comitiali, qui non est continuus, sic pravitas continua est pejor pravitate non continua; sed intemperans, cum



cum existimet voluptates pravas esse prosequendas, illasque prosequatur ex electione, laborat malitia quadam continua ad modum pthisis, vel hydropisis; incontinens, cum existimet voluptates non esse prosequendas, & habeat propositum non prosequendi, tum solum illas prosequitur, cum perturbatur à passione, adeoque laborat malitia quadam interrupta ad modum morbi comitialis; ergo &c.

3 Tertia ratio est: sicut morbus intus latens est pejor morbo manifesto, sic pravitas latens est pejor vitio manifesto; sed intemperantia est latens intemperantem, incontinentia est manifesta incontinenti; ergo &c. Probatur minor: nam intemperans prosequitur prava ex electione, & existimans illa esse prosequenda, adeoque est ita cæcus, ut non advertat malitiam: at incontinens prosequitur prava ex passione, adeoque advertit malitiam.

4 Quoad secundum: comparat Aristoteles incontinentes ex temeritate cum incontinentibus ex imbecillitate ac docet incontinentes ex imbecillitate esse peiores. Probat, quia qui vincitur à debiliore, etiam præmissa deliberatione, est pejor; sed incontinentes ex imbecillitate vincuntur à minori perturbatione, etiam præmissa deliberatione; incontinentes ex temeritate vincuntur non præmissa deliberatione à passione adeo vehementi, ut propter velocitatem, & vehementiam præveniat rationem; ergo incontinentes ex imbecillitate sunt peiores. Confirmatur, quia qui sunt ita debiles, ut inebrientur cito, & à paucio vino, & à pauciore, quam alij, sunt pejus dispositi secundum corpus, quàm qui inebriantur solum multo, & generosissimo vino; ergo proportionaliter incontinentes ex imbecillitate, qui vincuntur à minori perturbatione, sunt pejus dispositi secundum animam, quam incontinentes ex temeritate, qui vincuntur à vehementiori perturbatione.

5 Quoad tertium: continentia, &

intemperantia non conveniunt in malitia, sed conveniunt in actionibus. Non conveniunt quidem in malitia: nam intemperans cum prosequatur prava ex electione, & existimans illa esse prosequenda, est totaliter malus; incontinens è converso, cum existimet prava non esse prosequenda, & eligat non prosequi, non est malus totaliter, sed solum partialiter. At conveniunt in actionibus: nam intemperans, & incontinens eadem agunt. Sicut igitur Demodocus de Mileto dixit, *Milesii non sunt quidem insipientes, sed eadem agunt quæ insipientes*; sic de incontinentibus dici potest, quod incontinentes non sunt quidem intemperantes, & iniusti, sed eadem agunt, quæ intemperantes, & iniusti.

6 Quoniam vero alter talis est, ut non ex eo, quod persuasus sit, voluptates corporis supra modum, & præter rectam rationem sequatur, alter autem persuasus est, quia est talis, ut eas sequatur, illi dissuaderi facile potest, huic non potest. Virtus enim, & pravitas principium altera corrumpit, altera conservat. In actionibus autem principium illud est, cuius causas res, sicut in mathematicis suppositiones. Nam neque illic ratio est, quæ doctrinam tradat principiorum, neque hic, sed virtus, vel naturalis, vel assuetudine comparata recte opinandi circa principium præceptrix est. Ac temperans quidem huiusmodi est: huic vero contrarius intemperans. Est etiam quidam, qui ex affectu è recta ratione exturbatur, quem sanè superat affectus, ut ex recta ratione minime agat, non tamen ita superat, ut ratio evadat, qui ejusmodi voluptates esse sibi esse sentandas persuasum habeat: atque hic est incontinens, qui intemperante melior est, nec est absolute pravus, quippe cum in eo id, quod optimum est, id est principium ipsum conservetur. Contrarius huic alius est, qui persistit, neque ex affectu exturbatur. Hinc igitur alterum probum, alterum prævum esse habitum patet.

6 Quoad quartum: assert Aristoteles magis ex professo rationem, propter quam intemperantem non pœnitet, incontinentem pœnitet. Ratio est, quia incontinens non prosequitur voluptates pravas, quia ipsi persuasum tales voluptates esse pro-

sequendas, sed solum ex perturbatione, qua fortasse errat circa particularia; ergo facile potest corrigi, persuadendo illi etiā in particulari, quod voluptates pravae non sunt prosequendae, siquidem retinet principium, hoc est rationem rectam universalem. E converso intemperans existimat voluptates pravas esse prosequendas; ergo erret circa ipsum principium universale, non potest persuaderi, nec corrigi. Porro principium recte agendi conservatur à virtute, corrumpitur à vitio. Principium enim recte agendi est finis; sed finis ita apparet, qualiter quis est ad ipsum dispositus per virtutem, vel vitium; ergo virtus, vel naturalis, quae est virtus imperfecta, vel acquisita, quae est virtus perfecta, causat rectam existimationem de fine, vitium verò talem existimationem corrumpit. Et quia temperans habet virtutem, intemperans vitium, ideo temperans recte iudicat de fine, intemperans non recte. Incontinentes converso, licet à passione ducatur ad operandum præter iudicium rationis, adhuc existimat voluptates non esse prosequendas; ergo adhuc in ipso incontinente conservatur principium; ergo sicut qui in speculativis admittunt principia, possunt dimoveri ab erroribus circa conclusiones, qui verò principia non admittunt, non possunt dimoveri ab erroribus, ita incontinentes potest corrigi, & non est absolute pravus, cum conservet in se rectum iudicium rationis, quod est optimum, & est primum principium agendi. Incontinenti, qui non persistit in iudicio rationis opponitur continens, qui persistit: & incontinens quidem est malus, ac vituperabilis, continens est bonus, ac laudabilis.



In qua ratione persistat continens, ac non persistat incontinens; in quo continens, & incontinens conveniant, ac disconveniant à pertinentaci: & quo pacto continentia sit media inter duo vitia extrema.

### Caput IX.

**I** *Trumigitur continens iest, qui in qualicunque ratione, & qualicunque electione, an qui in recta tantum persistit? utrum item incontinens qui in qualicunque & ratione, & electione persistat, an qui in falsa ratione, & non recta electione permanet?*

*Nunquid ex accidenti in qualicunque, per se vero in vera ratione, & in recta electione persistit alter, alter non persistit? Nam si quis illud ob hoc eligit, & sectatur, hoc per se, prius illud ex accidenti sectatur, atque eligit: per se autem simpliciter, & absolute appellamus. Quare sit, ut quodammodo in qualicunque opinione, absolute autem in vera alter perseveret, alter non perseveret.*

**I** *Q* Via dictum est continentem persistere in ratione, incontinentem non persistere, examinandum est primo, in qua ratione continens persistat, incontinens non persistat, in verane, an in falsa? Quia rursus etiam pertinax persistit in ratione, explicanda est secundo convenientia, ac disconvenientia pertinentaci à continente, & incontinente. Tertio demum explicandum est, quo pacto continentia conveniat cum intemperantia in hoc, quod est in medio habituum malorum peccantium per excessum, ac defectum.

**2** Quoad primam quaestionem, dicendum, quod continens est, qui per se, & absolute permanet solum in ratione recta, per accidens etiam in non recta, quam existimat rectam: incontinens est, qui per se, & absolute dimovetur solum à ratione recta, per accidens etiam à non recta. Explicatur. Qui videns fel, & ex errore putans esse mel, illud eligit, per se eligit mel,

per



per accidens fel; qui verò respuit fel, putans esse mel, per se respuit mel, per accidens fel; sed continens etiam quando persistit in ratione falsa, eatenus eligit in illa persistere, quatenus putat veram; ergo per se persistit solum in ratione vera, per accidens in falsa; sed habitus simpliciter, & absolute persistit solum in ea ratione, in qua persistit per se; ergo continens simpliciter, & absolute persistit solum in ratione vera, in ratione autem falsa persistit solum secundum quid. Proportionaliter qui non persistit in ratione falsa, eatenus dicitur incontinens, quatenus non persistit in ratione, quam putat veram; ergo incontinens est, qui per se non persistit in ratione vera, licet per accidens non persistat in falsa; ergo incontinens absolute. & simpliciter dicitur, qui non persistit in ratione vera, licet secundum quid dicatur etiam qui non persistit in ratione falsa.

3 Sunt autem nonnulli in opinione perseverantes, quos pertinaces vocant, ut obstinati, & qui non facile dissuasionem admittunt, qui similitudinem quidem cum continente quandam habent, sicut prodigus cum liberali, audax cum forti, diverso tamen in multis sunt. Continens enim ex affectu, & cupiditate non immutatur: nam cum inciderit, suasioni obtemperant est: ille non à ratione: cupiditates enim adficiunt plerique, atque à voluptatibus ducuntur. Ac sunt quidem pertinaces, qui sua sunt sententia homines, & inerruditi, & rustici. Atque hi quidem sui sunt sententia, ex voluptate, & dolore: gaudent enim, cum vincunt, si non dissuasi fuerint, dolent contra, si sua, perinde ac sint decreta, irrita fuerint effecta: ut hac ratione incontinenti magis, quam continenti similes sint.

4 Sed sunt etiam quidam, qui in iis, qua decreverunt, non persistant, neque tamen ob incontinentiam, ut in Philocteto Sophoclis Neoptolemus: a quo is ob voluptatem quidem, non persistit: sed honestatem at. Verum enim dicere ipsi erat honestum, cum ad mentiendum ab Ulysses fuisse persuasus. Non enim omnis, qui ob voluptatem quippiam agit, intemperans est, aut pravus, aut incontinens, sed qui ob turpem voluptatem agit.

3 Quoad secundam questionem de dif-

ferentia continentis, & incontinentis à pertinaci: quidam dicuntur pertinaces, & obstinati, qui difficillime dimoventur à propria sententia: & quia etiam continentes permanent in propria sententia, ideo continentes conveniunt cum pertinaci, sicut prodigus cum liberali, audax cum forti. Adhuc tamen continens in pluribus differt à pertinaci. Continens enim non sinit se dimoveri à sententia, à perturbatione, & cupiditate, at sinit se dimoveri per rationem: pertinax è converso non sinit se dimoveri per rationes, at plerumque sequitur cupiditates, & voluptates. Immo pertinax quia nimis profequitur voluptatem, quam experitur ex victoria, per quam retinet propriam sententiam, & nimis fugit tristitiam, quam experitur, dum recedit à propria sententia, ideo propriæ sententiæ nimis adhæret; ergo pertinax peccat, quia nimis profequitur voluptatem, & nimis fugit tristitiam; sed nimis profequi voluptatem, nimis fugere tristitiam, proprium est incontinentis, ac molli; ergo pertinax videtur similior incontinenti, ac molli, quam continenti.

4 Addit Aristoteles, quod sicut pertinax persistit in propria sententia ex amore delectationis, ac fuga tristitiæ, ideoque non est continens; sic quidam sunt, qui recedunt à propria sententia ex amore voluptatis honestæ, adeoque non sunt incontinentes. Talis fuit Neoptolemus apud Sophoclem, qui cum persuasus fuisset ab Ulysses, ut mentiretur propter utilitatem patriæ, tamen non persistit in sententia, sed propter delectationem de dicenda veritate, verum dixit. Non igitur omnis, qui operatur propter voluptatem, est incontinens, intemperans, aut pravus, sed qui operatur propter voluptatem turpem.

5 Cum autem sit quidam etiam talis, qui corporalibus minus, quam oporteat, oblectetur, neque in ratione tamen persistat, inter hunc, & incontinentem mediis continens est.

Incontinentis enim in ratione non persistit, quia magis, quam oportet, hic, quia minus, quam oportet, quippiam sectatur. At continens persistat, & ob neutrum immutatur. Si continentia vero honesta est, utroque hos contrarios habens esse praevidet, sicuti etiam videntur, necesse est. Quia tamen alter ex his in paucis, & raro solet reperiri, fit, ut, quemadmodum temperantia in temperantia esse contraria tantum videtur, sic incontinentia continentia esse videatur.

6 Ceterum quia multa dicuntur ex similitudine, consequitur, ut continentia temperantis quoque per similitudinem sit. Nam & continens ejusmodi est, ut nihil prae rationem ob corporis voluptates faciat, & similiter temperans: sed ille tamen pravas habet cupiditates, hic non habet: atque hic est talis, ut prae rationem non ollectetur, ille ut ollectetur quidem, sed tamen non ducatur. Similes item incontinentis, & intemperans inter se sunt, qui quidem, cum sint diversi, utrique corporis voluptates sequuntur, sed alter operere existimans, alter non existimans id facit.

5 Quoad tertiam quaestionem: ut explicetur, quo pacto continentia sit media inter duo vitia peccantia per excessum, ac defectum, advertendum est, quod tripliciter possunt homines se habere quoad hoc, quod est persistere, vel non persistere in ratione. Primo potest aliquis minus, quam oportet, gaudere delectabilibus tactus, puta cibo, potu &c. & ex quodam fastidio non persistere in ratione, qua judicat esse moderatè comedendum, ac bibendum, sed deficere in cibo, & potu. Secundo potest aliquis gaudere cibo, & potu, & ex hac cupiditate non persistere in ratione, qua judicat non esse excedendum, sed excedere, & hic vocatur incontinentis. Tertio demum potest aliquis esse medius, ac persistere in ratione, ita ut neque dimoveatur à nimia cupiditate, neque à nimio fastidio voluptatis, & hic est continens. Et quia continentia est laudabilis, ideo utrumque extremum per excessum, ac defectum est vituperabile, ac vitiosum. Quia tamen pauci homines sunt ita insensibiles, ut peccent per fastidium voluptatum, plerique verò peccant, quia nimis appetunt

voluptates corporeas, ideo sicut temperantia videtur contraria sola intemperantia, quae peccat per excessum, sic continentia videtur esse contraria sola incontinentia, quae peccat per excessum.

6 Concludit Aristoteles, quod propter similitudinem saepe continens confunditur cum temperante, & incontinentis cum intemperante, licet te vera differant. Quia enim & continens, & intemperans conveniunt in hoc, ut uterque eorum nihil agat propter voluptates corporis, ideo continens videtur temperans, & temperans videtur continens. Adhuc tamen differunt. Continens enim habet pravas cupiditates, sed illis resistit, temperans non habet amplius pravas cupiditates: continens rursus delectatur pravis, sed non ducitur; temperans neque delectatur pravis. Proportionaliter quia incontinentis, & intemperans conveniunt in hoc, quod uterque prosequitur voluptates corporeas, ideo & incontinentis videtur intemperans, & intemperans videtur incontinentis. Adhuc tamen differunt. Nam intemperans prosequitur voluptates corporeas, existimans illas esse prosequendas: incontinentis existimat voluptates corporeas non esse prosequendas, sed illas prosequitur victus à vehementia passionis.

Offenditur eundem non posse simul esse incontinentem, & prudentem; quo pacto incontinentis se habeat ad prudentem: & ex incontinentibus quis sit peior?

### Caput X.

1 Sed neque ut idem simul, & prudens, & incontinentis sit, fieri nullo modo potest.

2 \* Qui enim prudens sit, cum simul, & probum esse moribus demonstratum est. Adde, quod non in eo solum, quid cognoscit, est prudens quispiam, sed in eo, quod est aequius.



inusus: incontinentem autem actuosus non est. Callidum tamen esse incontinentem, nihil vetat: unde etiam prudentes esse nonnulli videntur, qui sint incontinentes, propterea, quod calliditas eomodo, quo superius diximus, à prudentia discrepat.

3 Estque quantum ad rationem spectat, proxima, quantum ad electionem, diversa. Neque igitur, ut cognoscens, & contemplans, sed ut dormiens, & vino oppressus: ac sponte quidem agit: quodam enim modo cognoscit, & quid. & cuius causa facit. Pravius tamen non est, quippe cum electio ejus probasse: quare semipravius est, & non iniustus: non enim est insidiosus. Alter enim ex ipse in iis, quæ consulavit, non perstat, alter, qui asrabile est affectus, ne consulat quidem omnino. Ac similis quidem est incontinentis civitati, quæ omnia quidem, quæ perire debent, decernat, legesque bonas habeat, sed eis tamen non utatur: quemadmodum Anaxandrides cavillatus est: nil iura curans consulabat civitas: pravius vero ventis quidem legibus, sed malis, similis est. Versatur autem incontinentia, & continentia circa id, quod multitudinis habitum excedit. Nam alter amplius, alter minus perstat, quam multitudinis facultas sit.

**R**espondet demum Aristoteles questionem cap. 2. propositæ, in qua queritur, utrum possit idem esse simul prudens, & incontinentes?

2 Docet igitur primo Aristoteles, quod non potest idem esse simul prudens, & incontinentes. Probatur dupliciter: primo ex dictis l. 6. cap. 13. non potest quis esse prudens, nisi habeat omnes virtutes morales; sed incontinenti defunt temperantia, & continentia, quæ sunt virtutes morales; ergo &c. Secundo prudens non solum est cognoscitivus, sed etiam activus agendorum, ideoque prudentia definitur *habitus cum recta ratione activus*; sed incontinentes, licet cognoscat, quid sit agendum, non est activus ejus, sed ex perturbatione facit, oppositum; ergo &c. Licet autem incontinentes non possit esse prudens, adhuc potest esse callidus: & quia aliqui non discernunt prudentiam à calliditate, ideo aliquibus incontinentes videtur esse prudens, licet verè non sit prudens, quia prudentia

differt à calliditate, ut dictum est lib. 6. cap. 13.

3 Docet secundo, quod licet incontinentes non sit prudens, adhuc quoad rationem est affinis prudenti, differt quoad electionem. Est affinis prudenti quoad rationem, quia sicut prudens, sic etiam incontinentes habet rationem rectam. Non tamen incontinentes habet rationem rectam, ita ut rectè judicet actu, sed ut solum rectè judicet habitus: ingruente siquidem passione, ita perturbatur, ut de agendis judicet, sicut dormiens, atque ebrius. Differt incontinentes à prudente secundum electionem. Prudens enim, cum sit activus, agit secundum rationem rectam: incontinentes ex passione agit contra rationem rectam: & licet sponte peccet, siquidem quodammodo cognoscit substantiam, finem, & alias circumstantias actus, adhuc non est omnino malus, quia cum non perturbatur à passione, habet electionem rectam, licet cum perturbatur à passione, recedat à recta electione. Cum igitur incontinentes non sit omnino malus, est semimalus, & cum non sit omnino iniustus, est semiiniustus: non enim est pravius ita, ut ex consilio, & ratione noceat alteri. Quod verò incontinentes non faciat malum ex consilio, & electione, patet. Dictum est enim c. 7. n. 7. quod omnis incontinentes, vel est incontinentes ex temeritate, vel ex imbecillitate; sed neuter facit malum ex consilio, & electione; ergo &c. Probatur minor: quia incontinentes ex temeritate, quales solent esse acuti, & melancholici, neque consultat de agendis; quo pacto ergo malum facit ex electione? incontinentes ex imbecillitate consultat quidem, sed non persistit in decretis; ergo nec ipse facit malum ex consilio, sed ex perturbatione. Videtur igitur, quod incontinentes sit similis civitati, quæ decernit optima, & habet leges optimas, sed non operatur secundum leges, juxta illud Anaxandridis.

*Nil iura curans consultabat Civitas.*

Malus ē converso videtur similis Civitati, quæ legibus quidem utatur, sed malis. Incontinentes enim decernit optima, sed operatur contra decreta: malus operatur juxta decreta, sed decernit prava. Addit Aristoteles, quod continens, & incontinens versatur circa ea, quæ communiter superant habitus multitudinis. Continens enim est, qui superat voluptates, quibus plerique cedunt: incontinens est, qui superatur à voluptatibus, quas plerique superant, ut etiam dictum est cap. 7. num. 5.

4 Atque ex incontinentiis sanabilius illa est, quæ atrabile suis præditi, uti consueverunt, quam ea, quæ illorum est, qui consultant, sed postea tamen in iis, quæ consultarunt, non persistunt.

5 Incontinentes item ex assuetudine, quam ex natura sanari facilius possunt, quippe cum consuetudinem, quam naturam immutare facilius sit. Nam ob id quoque consuetudinem mutare est difficile, quia natura perquam similis est, quemadmodum etiam Evens inquit.

Consuetudo quidem rerum tractatio longa est:

Quam procedentem naturam dicimus esse.

Quid igitur continentia sit, & incontinentia, quid tolerantia, & mollities, quamque hi habitus inter se rationem habeant, dictum jam est.

4 Quod tertium: comparat demum Aristoteles incontinentem ex temeritate, quales solent esse melancholici, cum incontinente ex imbecillitate, & incontinentem ex natura cum incontinente ex assuetudine, & quaerit, qui sint facilius curabiles. Docet ergo primo, quod facilius curantur incontinentes ex temeritate, qui non consultant. Ratio est, quia hi peccant ex defectu consultationis; ergo si consultant, possunt curari: at incontinentes ex imbecillitate etiam præmissa consultatione peccant; qua ergo ratione curantur?

5 Docet secundo facilius curari incon-

continentes ex consuetudine, quam incontinentes ex natura. Probatur, quia est facilius mutare consuetudinem, quam naturam; ergo facilius curantur incontinentes ex consuetudine, quam ex natura. Probatur antecedens: consuetudo enim ideo difficile mutatur, quia est similis naturæ, & est veluti altera natura, ideoque Euxenus Poeta cecinit:

*Consuetudo quidem rerum tractatio longa est.*

Quam procedentem naturam dicimus esse: ergo multo difficilius mutatur ipsa natura. Concludit Aristoteles satis esse explicatum, quid sit continentia, & incontinentia, quid tolerantia, & mollities, & quomodo habitus isti se habeant ad invicem.

Ostenditur in philosophia morali agendum esse de voluptate, & dolore; & proponitur quaestio, utrum omnes, vel aliquæ voluptates sint bonæ?

### Caput XI.

1 **A**T vero de voluptate, & dolore contemplari ejus est, qui circa eandem facultatem philosophatur.

2 Is enim finis ejus architectus est, ad quem spectantes, unumquodque, tum malum, tum bonum appellamus.

3 Præterea de his considerare necessarium etiam est, quippe cum virtutem moralem, & vitium circa voluptates, & dolores constituerimus.

4 Et felicitatem plerique existere cum voluptate asserunt, unde etiam beatus à verbo χαίρει quod est gaudere, παρὰ πρ. nominantur.

1 **Q**Via continentia, & incontinentia versantur circa voluptates, & tristitias, ideo Aristoteles postquam egit de continentia, & incontinentia, agit de voluptate, & tristitia. Primo igitur ostendit in philosophia morali agendum esse de voluptate, ac tristitia: secundo proponit quaestionem, an omnes, vel aliquæ voluptates sint bonæ, ac refert tres sententias, & earum fundamenta.



2 Quoad primum: tribus rationibus probat Aristoteles in philosophia morali agendum esse de voluptate, atque tristitia. Prima ratio est: cum moralis sit facultas architectonica agens de bonis, ac malis, debet agere de fine, ad quem respicientes, tanquam ad mensuram, iudicamus de aliis, an sint simpliciter bona, vel mala; sed hic finis est voluptas; dicimus enim eum esse bonum, qui delectatur bonis, eum esse malum, qui delectatur malis; ergo in morali agendum est de voluptate.

3 Secunda ratio est: virtutes morales, ac vitia opposita versantur circa voluptates, atque tristitias, ut dictum est; sed moralis debet agere de virtutibus, ac vitiis; ergo debet agere de voluptatibus, atque tristitiis.

4 Tertia ratio est: moralis debet agere de felicitate: sed ex sententia multorum, & nostrae, felicitas non est sine voluptate, ideoque beatus gratè dicitur μακάριος αὐτὸς καὶ ἡ πόλις, quod significat gaudere; ergo in philosophia morali agendum est de voluptate.

5 Quibusdam igitur nulla voluptas, neque per se, neque ex accidenti esse bonum videtur. Non enim posse idem, & bonum esse & voluptatem asserunt. Alii nonnullas, bonas, plerasque pravas esse opinantur. Tertia sententia praeerea est, etiam si omnes sint bonae, optimum tamen voluptatem esse nullo modo posse.

6 Atque omnino quidem non esse bonum propterea dicunt, quod omnis voluptas generatio est sensibilis in naturam. Nulla enim generatio finibus est cognata: verbi causa nulla aedificatio domus est.

7 Temperans praeerea voluptates fugit. 8\* Item prudens quod dolore vacat, persequitur, non quod jucundum est. 9\* Voluptates etiam prudentia sunt impedimento, atque eo magis, quo quis magis oblectatur, ut in venereorum voluptate contingit, in qua constitutus nemo intelligere quippiam potest.

10 Huc accedit, quod voluptatis nulla ars est, cum tamen bonum omne opus artis esse censetur. 11 Adde, quod pueri quoque, & bestia voluptates persequuntur.

12 Quod autem non omnes esse probas dicant, propterea est, quia turpes etiam nonnullae, & probiores, & noxiae quoque reperiuntur, quippe cum

morbosa sint quaedam ex iis, quae voluptate afficiunt.

13 At non optimum esse voluptatem asserunt, ob id, quia non finis, sed generatio est. Atque ea quidem, quae dicuntur, huiusmodi sunt.

5 Quoad secundum: prima quaestio circa voluptates videtur esse, utrum voluptas sit bonum, vel summum bonum? Tres sunt sententiae. Prima est eorum, qui existimant nullam voluptatem esse per se, vel per accidens bonum, adeoque bonum contradiungi ab omni voluptate. Secunda est eorum, qui licet concedant aliquas voluptates esse bonas, adhuc dicunt plures esse pravas. Tertia est eorum, qui censent, quod licet omnis voluptas sit bona, adhuc nulla possit esse summum bonum.

6 Prima igitur sententia, quod nulla voluptas sit bonum, suaderi potest sex rationibus. Prima ratio est, quia nulla generatio est ejusdem generis cum fine, ac termino generationis, eo pacto, quo aedificatio, quae est generatio domus, non est domus; quae omnis delectatio est generatio tendens tanquam ad finem ad naturam sensibilem, vel ad aliquod bonum conveniens secundum naturam, eo pacto, quo delectatio ex cibo, & potu est quaedam generatio, qua tendimus ad nutritionem, vel augmentationem secundum naturam; ergo nulla delectatio est in genere boni, ac proinde nulla delectatio est bonum.

7 Secunda ratio est: nullus virtuosus est laudabilis ex hoc, quod fugit aliquod bonum; sed temperans laudatur ex hoc, quod fugit delectationem; ergo &c.

8 Tertia ratio est: sicut prudens quaerit non tristari, sic quaerit etiam non delectari; sed tristitia non est bonum; ergo neque delectatio.

9 Quarta ratio est: nullum bonum impedit prudentiam; sed delectationes impediunt prudentiam, & quo sunt majores, eo magis impediunt, ideoque delectationes venerae, quae sunt maximae, ita impediunt prudentiam, ut dum homo illis frui-

232  
tur, nihil possit contemplari; ergo  
Sec.

10 Quinta ratio est: omne bonum videtur posse esse opus artis, & rationis; sed delectatio non potest esse opus artis: neque enim potest dari ulla ars efficiendi delectationem; ergo &c.

11 Sexta demum ratio est: bonum naturæ rationalis non potest esse id, quod quarunt bestię carentes ratione, & pueri, dum non habent usum rationis; sed bestię, & pueri quarunt voluptates corporeas; ergo voluptates corporeæ non possunt esse bonum hominis, quatenus est rationalis.

12 Secunda sententia, quod saltem non omnes voluptates sunt bonæ, probatur: nam quædam sunt turpes, & probroscæ, quædam sunt nocivæ, & causant morbos, atque ægritudines; ergo non omnes voluptates sunt bonæ.

13 Tertia demum sententia, quod licet omnes voluptates sint bonæ, adhuc nulla voluptas sit ipsum optimum, probatur: optimum enim est finis; sed voluptas non est ipse finis, sed generatio finis; ergo voluptas non est ipsum optimum.

Ostenditur allatas rationes non  
concludere.

### Cap. XII.

1 **A** Tenim non effici ex his, ut voluptas, aut bonum, aut optimum non sit, hinc perspicuum erit.

2 Primum, quia bonum dupliciter. Alterum enim absolute, alterum alicui bonum dicitur, & natura, & habitus id sequuntur: quare sequuntur quoque idem, & motiones, & generationes. Quæ item esse prava videntur, absolute alia sunt prava, non tamen alicui, sed eligenda alicui sunt: alia ne huic quidem, nisi aliquando, & parvo tempore, & non sunt eligenda: quædam vero ne voluptates quidem sunt, sed videntur, quæcumque dolore, & medicina causa existunt, cuiusmodi voluptates ægrotantium sunt.

3 Præterea cum bonum aliud operatio sit, aliud habitus: quæ in naturalem habitum constituunt,

ex accidenti suaves, ac jucunda sunt, operatio autem est in cupiditatibus submolesti habitus, ac natura. Nam sine dolore etiam, & cupiditate voluptates existunt, ut contemplandi operationes, quæ minime indigentis natura sunt. Argumento id est, quod non eadem jucunditate oblectantur, dum repletur natura, & dum constituta est, sed dum est constituta, iis, quæ absolute sunt jucunda, dum repletur, contrariis etiam gaudent acidis siquidem & amaris delectantur, quorum nihil neque natura neque absolute jucundum est. Quare neque ipsa voluptates. Sicut enim jucunda inter sese distant, ita quoque voluptates, quæ ab ipsis eveniunt.

1 **P**ropositis tribus sententiis, & earum fundamentis, docet Aristoteles per allatas rationes, neque probari nullam voluptatem esse bonam, ut contendebat prima sententia, neque probari nullam voluptatem esse optimam, ut contendebat tertia sententia, adeoque innuit posse admitti secundam sententiam, quod aliqua delectationes sint bonæ, aliqua prava. Ut igitur hoc ostendat, solvendo allatas rationes, præmittit duplicem distinctionem boni, & consequenter infert distinctionem habituum, operationum, & delectationum versantium circa bonum.

2 Prima distinctio est: bonum dicitur dupliciter. Primo dicitur bonum, quod est simpliciter, & absolute tale: secundo dicitur bonum, quod licet non sit simpliciter, & absolute tale, adhuc huic est tale. Proportionaliter naturæ, habitus, motus, & generationes dicuntur bonæ dupliciter. Naturæ siquidem, & habitus, qui ordinantur ad bonum simpliciter, sunt bonæ simpliciter: naturæ, & habitus, qui ordinantur ad bonum huic, sunt bonæ solum huic. Motus etiam, & generationes procedentes ex naturis, & habitibus, si habeant pro fine, & termino aliquid simpliciter bonum, sunt bonæ simpliciter; si habeant pro fine, & termino aliquid, quod sit bonum solum huic, sunt bonæ solum huic. Si igitur admittamus cum adversariis delectationes esse generationes, & motus, distinguenda sunt



sunt quatuor genera delectationum. In primo genere sunt delectationes de bono simpliciter, quæ proinde sunt simpliciter bonæ, quales sunt delectationes de actibus virtutum. In secundo genere sunt delectationes, quæ ex se videntur pravae, sed huic sunt bonæ, & eligendæ propter aliquam necessitatem, eo pacto, quo ægroto sunt bonæ, & eligendæ medicinæ. In tertio genere sunt delectationes, quæ ne huic quidem sunt eligendæ, nisi aliquando, & parvo tempore, eo pacto, quo in extrema necessitate est eligenda delectatio ex furto cibi necessarij ad conservandam vitam. In quarto genere sunt delectationes non veræ, sed apparentes propter pravam dispositionem ejus, qui delectatur, quales sunt delectationes ægrotantium. Sicut enim quibusdam ægrotantibus propter malam dispositionem organi, quidam cibi videntur boni, qui verè non sunt boni, sic videntur delectari ipsis, cum verè non delectentur. Ratio verò, cur hæc videantur delectabilia est, quia medentur alicui dolori, & ægritudini.

3 Secunda distinctio est: bonum dicitur dupliciter: primo per modum operationis eo pacto, quo actualis contemplatio dicitur bona; secundo per modum habitus, eo pacto, quo scientia habitualis dicitur bona. Bonum per modum operationis est bonum perfectum, quia est perfectio secunda, & finalis: bonum per modum habitus est imperfectum, quia est perfectio prima ordinata ad ulteriorem perfectionem. Proportionaliter delectatio vera, & perfecta est de bono operationis; actiones verò, & operationes, quæ ordinantur ad habitus naturales producendos, sunt bonæ, & delectabiles solum per accidens. Ratio est, quia illud est delectabile solum per accidens, quod non tam supponit bonum, quam ducit ad bonum; sed tales actiones neque supponunt bonum operationis, neque bonum habitus, sed solum ducunt ad boni habitus; ergo sunt delecta-

biles solum per accidens, cum non tam sine de bono præsupposito, & habito, quam deducunt ad bonum. Addo, quod tales operationes sunt quidem delectabiles, sed cum concupiscentia, ac tristitia, ac proinde sunt delectabiles imperfectè. Patet: nam qui acquirit habitum, quo indiget, ita delectatur de acquisitione, ut quia adhuc non habet perfectionem, illam cupiat, & tristetur de carentia ipsius; sed per tales motus acquirimus perfectionem, qua indigemus: ex. gr. per comestionem acquirimus nutrimentum, quo indigemus &c; ergo ita delectamur de acquisitione, ut patiamur cupiditatem cibi, & illam tristitiam, quæ vocatur fames. At præter has, dantur operationes supponentes perfectum habitum, quæ proinde sunt delectabiles sine concupiscentia, & tristitia, qualis operatio est contemplatio, quæ proinde sunt per se, & absolute delectabiles, cum non supponant in natura ullum defectum habitus, ac dispositionis, qui defectus causet cupiditatem, vel tristitiam. Quod autem alia sint delectabilia per se, quia bona, alia sint delectabilia solum propter indigentiam, quam explent, patet: nam non iidem delectamur, cum jam expleta est indigentia, ac cum indigemus. Cum enim expleta est indigentia, delectamur solum illis, quæ sunt per se delectabilia, & convenientia naturæ, cum verò indigentia non est expleta, delectamur etiam contrariis, puta æcidis vel amaris, aliisque, quæ per se non sunt delectabilia. Cum igitur alia sint delectabilia per se, alia solum ratione indigentia, etiam alia sunt voluptates per se, alia ratione indigentia.

4 Adde, quod non est necesse, ut aliud quid melius voluptate sit, quemadmodum nonnulli dicunt, finem ipsum generationis. Generationes enim voluptates non sunt, neque cum generatione omnes existunt, sed operationes sunt, & fines, neque ex iis, quæ gignuntur, sed ex iis, quibus utimur, efficiuntur. Finis item non omnium diversum quid est, sed eorum, quæ ad naturæ perfectionem deducuntur. Unde sensibilem generationem voluptatem esse dico.

dicere, non recte se habet, sed potius dicendum est, operationem esse eam habitus, qui secundum naturam est, & potius, quam sensibilem, impedimento vacantem. Videtur autem ex eo generatio esse, quia proprie bonum est. Operationem enim generationem esse existimant, cum tamen diversitas sit.

5 Nam, quod ajunt pravae eas esse, quia morbofa nonnulla sunt jucunda, idem de salubribus dicendum esset: quaedam enim ex ipsis ad rem pecuniariam prava sunt, ut hoc modo prava ambo essent. At in hoc non sunt prava, quippe cum consensu quoque quantum ad sanitatem attinet, nocuum interdu[m] afferat.

4 His suppositis, descendit Aristoteles ad solvendas rationes allatas. Primo ergo docet, quod non valet ratio, qua contra tertiam sententiam probabatur delectationem non posse esse optimam, quia omnis voluptas est generatio; ergo nulla voluptas est optimum, quia semper finis, ac terminus generationis est melior ipsa generatione. Supponit enim hæc ratio, quod omnis voluptas est generatio; sed dictum est, quod non omnis voluptas est generatio, neque cum generatione, sed quod præter delectationes, quæ consistunt in operationibus, quibus bene disponimur secundum naturam, dantur delectationes, quæ sequuntur ad operationes naturæ iam bene constitutæ, qualis est perfecta contemplatio, hæ autem operationes sunt ultimæ finis naturæ; ergo aliquæ delectationes possunt esse ipsius optimum. Tales igitur delectationes non consistunt in acquisitione habituum, sed in usu habituum jam constitutorum; & quia usus est finis habitus, ideo tales delectationes non sunt ad finem, sed sunt ipse finis. Ex his patet malè delectationem definiri, dicendo, quod est generatio sensibilis. Licet enim delectationes imperfectæ, ac mixtæ cum tristitia sint generationes sensibiles, adhuc delectatio perfecta, & pura est operatio habitus secundum naturam non impedita. Quia enim quando habitus operatur cum impedimento, operatur cum diffi-

cultate, & tristitia, ideo delectatio perfecta debet esse sine impedimento, adeoque sine difficultate, ac tristitia. Quia verò aliqui putarunt idem esse generationem, ac operationem, delectatio verò est quædam operatio, ideo putarunt delectationem esse generationem, cum verè non sit generatio, sed operatio consequens ad rem jam perfectam in actu primo, quæ operatio est proprie bonum, ac perfectio secunda.

5 Secundo docet Aristoteles neque valere rationem, qua contra secundam sententiam probabatur aliquas voluptates esse pravas, quia quædam delectabilia sunt nociva, & causant morbos. Ex hac enim ratione posset similiter probari, quod etiam quædam, quæ sunt simul delectabilia, & sana, sunt mala, quia nocent pecuniæ, quæ debet ipsis emendis expendi; posset etiam probari, quod contemplatio sit mala, quia aliquando officit sanitati; ergo sicut non probatur contemplationem esse malam simpliciter ex eo, quod aliquando officiat sanitati, sed solum probatur illam esse malam secundum quid, & in ordine ad sanitatem, sic non probatur aliqua delectabilia esse mala simpliciter ex eo, quod causent ægritudines, sed solum probatur illa esse mala secundum quid, & in ordine ad sanitatem.

6 Neque prudentia vero, neque alicui habitui impedimento est ea, quæ ab unoquoque procedit voluptas, sed aliena. Nam, quæ à contemplando, & discendo proveniunt, magis ut contemplerur, ac discamus, efficiunt.

7 Nullam vero voluptatem artis ullius esse opus, probabiliter contingit, quippe cum neque alterius operationis ullius ars sit, sed facultatis. Tamen se & unguentaria ars, & opsonatoria esse voluptatis videntur.

8 Quod autem temperans fugiat, & prudens dolore carentem vitam persequatur, persequantur item tam pueri, quam bestia, omnia eodem modo solvuntur. Nam, quia dictum est, quo modo bona absolute, & quo modo non bona voluptates omnes sint, tales pueri, & bestia persequuntur, harumque indolentiam prudens scietur, quæ cum cupiditate



*ate, & dolore existunt, & corporis sunt: huiusmodi enim sunt haec, harum item excessus, secundum quos intemperans, intemperans est. Propterea temperans has fugit: nam etiam temperantis voluptates sunt.*

6 Tercio docet neque valere quartam rationem, qua contra primam opinionem probatur nullam voluptatem esse bonam, eo quod voluptas impediatur prudentiam. Nam delectatio, quae sequitur ex operatione prudentiae, non impedit prudentiam, neque delectatio, quae sequitur ex contemplatione impedit contemplationem, sed potius ad illam confert, eamque auget; ergo non probatur non esse bonas delectationes sequentes ad operationem prudentiae, & ad contemplationem, sed ad summum probatur non esse bonas voluptates extraneas, ac sensibiles.

7 Quarto docet neque valere rationem, qua idem ostenditur ex eo, quod omne bonum est opus artis; nulla delectatio est opus artis; ergo &c. Dicendum est enim, quod bonum ut habitus est opus artis, non autem ut operatio non est opus artis. Ratio est, quia ars versatur circa generationes, & effectiones; sed effectio relinquit opus post se, & producit aliquid per modum habitus; ergo opus artis est solum bonum per modum habitus; at circa operationes non versatur ars, sed prudentia; ergo delectationes consistentes in operatione non sunt opus artis. Posset etiam negari, quod ars non versetur circa delectationes. Nam unguentaria, & coquina videntur habere pro fine delectationes odoratus, & gustus.

8 Quinto demum docet neque valere ad idem enuncendum secundam, tertiam, & sextam rationem allatam contra primam sententiam ex eo, quod temperans fugit delectationes, prudens querit esse sine tristitia, & sine delectatione, pueri, & bestiae sequuntur delectationes. Dicendum est enim, quod temperans fugit excessus delectationum corporcarum, & ab iisdem

delectationibus corporeis abhorret prudens, has autem prosequuntur pueri, & bestiae; ergo solum probatur has delectationes corporeas non esse bonas simpliciter, nec per se appetendas, sed solum esse bonas secundum quid, & appetendas propter necessitatem; sed sunt delectationes ex actibus temperantiae, quas temperans appetit, & sunt delectationes ex usu prudentiae, & sapientiae, quas maxime prosequitur prudens, & quas non prosequuntur pueri, neque bestiae; ergo &c.

Resolvitur quaestio, & ostenditur delectationem esse bonam, & aliquam esse optimam.

### Caput XIII.

1 **C** Aerem dolor quoque esse malum, & sciendum conceditur: atque alius absolute malum, alius, eo quod quodam modo impedimento est. Fugienda autem rei, quatenus est fugienda, & mala, bonum contrarium est; bonum igitur quoddam esse voluptatem necesse est.

2 Nam quemadmodum solvitur Spensippus, non comperit solutio: sicut majus minori, & aequali, ita contrarium hic esse.

3 \* Non enim idem, quod malum aliquod voluptatem esse quispiam dixerit.

4 Iam vero si nonnullae voluptates sunt pravae, nihil uetas aliquam esse optimum, sicut scientiam aliquam, licet prava quaedam sint.

5 Fortasse vero etiam necessarium est: siquidem unusquisqueque habens operationes sine impedimento sunt, sine omnium operatio sit felicitas, sine alienis ipsorum, si impedimento aucter, eam esse maxime expetendam. Hoc autem est voluptas. Quare efficitur, ut quaedam voluptas optimum sit, licet multae voluptates forte absolute pravae sint.

1 **D** Escendit jam Aristoteles ad solutionem quaestionis: & primo quidem ostensivè probat delectationem esse bonam: secundo probat ostensivè aliquam delectationem esse optimam, & infert quaedam corollaria: tertio demum confirmat ex inconvenientibus, quod delectatio sit bona.

1 Quoad primum: sic Aristoteles probat

bat delectationē esse bonam. In confesso est apud omnes tristitiam esse malam, licet aliqua tristitia sit per se mala, qualis est tristitia, qua aliquis tristatur de bono, alia sit mala solum per accidens, qualis est tristitia, qua aliquis tristatur de malo, quæ licet non sit per se mala, & fugienda, adhuc est mala, in quantum est impeditiva boni, quod consistit in perfecta contemplatione; sed malo, & fugibili vel est contrarium aliud malum, & fugibile, vel aliud bonum, eo pacto, quo timiditati est contraria tum audacia, quæ est mala, tum fortitudo, quæ est bona; tristitia autem est contraria delectatio, non tanquam fugiendum fugiendo; ergo delectatio est bona; & quidem delectatio de bono est per se bona, sicut tristitia de bono est per se mala.

2 Respondet Speusippus, quod voluptas est contraria tristitiæ, non sicut mediocritas defectui, sed sicut excessus defectui, qui excessus est malus.

3 Impugnat hanc responsonem Aristoteles: nam si delectatio opponeretur tristitiæ, tanquam excessus defectui, voluptas ex se esset mala; sed Speusippus, & Platonici, licet negarent delectationem esse bonam, non dicebant delectationem esse malam; ergo &c.

4 Quoad secundum: docet Aristoteles, quod non solum voluptas est bona, sed etiam aliqua voluptas est optima. Probat primo, quia per adversarios eatenus voluptas non posset esse optima, quatenus multæ voluptates sunt pravae; sed hoc non obstat; ergo. Probat minor: licet multi habitus, & multæ scientiæ, puta scientia furandi sint prava, adhuc aliquis habitus, & aliqua scientia, hoc est sapientia est optima; ergo proportionaliter licet aliquæ voluptates sint pravae, adhuc aliqua voluptas, puta voluptas contemplationis potest esse optima.

5 Probat secundo positivè: illa operatio, in qua felicitas consistit, est optima, & maxime appetibilis; sed illa operatio,

in qua consistit felicitas, est delectatio; ergo &c. Probat minor: delectatio enim est operatio non impedita; sed felicitas est operatio non impedita omnium, vel aliquarum virtutum; ergo illa operatio, in qua consistit felicitas, est delectatio; ergo licet pleræque delectationes sint male, adhuc aliqua delectatio potest esse summum bonum.

6 Ac propterea omnes felicem vitam jucundam esse existimant, voluptatemque felicitati consentaneam amittunt: quippe cum nulla operatio, qua impeditur, perfecta sit, felicitas vero sit ex perfectis.

7 Ideo sit, ut & corporis, & externis bonis, fortunaque ipsa insuper indigent felix, ne hoc impediant. Nam qui cum, qui rota corquetur, & calamitatibus magnis opprimitur, si bonus sit, felicem esse dicunt, vel in vitiis, vel sponte nihil dicunt.

8 Quia vero insuper fortuna indiget felix, idem esse nonnullis fortuna prosperitas, & felicitas videtur, cum tamen non sit. Nam ipsa quoque cum excedit, impedimento est. Ac fortassis non amplius fortuna prosperitas appellari jure potest, quippe cum ejus definitio ad felicitatem spectet.

9 Quod item omnes, & bestia, & homines voluptatem sequuntur, id ipsam esse quodam modo optimum indicat.

Non prorsus fama illa perit, quam multæ per orbem  
Turba hominum celebrat.

6 Ex doctrina hujus rationis infertur primo, quam rationabiliter homines communiter existimant vitam beatam esse jucundam, & felicitatem habere annexam delectationem. Ratio est, quia felicitas debet esse operatio perfecta; sed ut operatio sit perfecta, debet non esse impedita; si operatio non sit impedita, eo ipso vel est ipsa delectatio, vel est delectabilis, & trahit voluptatem; ergo vita beata est jucunda, & felicitas non est sine delectatione.

7 Infertur secundo, quod licet felicitas consistat in bonis animæ, adhuc ad hoc, ut aliquis sit felix, indiget etiam bonis externis, & etiam prospera fortuna. Ratio est,



est, quia felicitas consistit in operatione non impedita; carentia autem talium bonorum, eo ipso impedit operationem contemplandi. Ideo qui dicunt virum probum, etiamsi torqueatur in rota, & maximis calamitatibus prematur, adhuc esse felicem, nihil rationabile dicunt, sive id dicant sponte, sive coacti à rationibus, quas nesciunt solvere.

8 Infertur tertio, cur aliquibus felicitas idem videatur, ac fortuna. Ratio est, quia cum felicitas non possit esse sine prospera fortuna, videtur esse idem cum prospera fortuna. Verè tamen non est idem. Nam ipsa prospera fortuna, si sit nimia, felicitatem impedit; sed non posset esse nimia, nec posset felicitatem impedire, si esset idem cum felicitate; ergo &c. Addit Aristoteles, quod fortuna, dum excedit, non est propriè prosperitas. Prosperitas enim est, quæ juvat ad felicitatem; sed fortuna excedens non juvat ad felicitatem, sed illam impedit; ergo &c.

9 Probatur tertio aliquam voluptatem esse optimam, & summum bonum ex signo: omnes enim homines, & omnes belluæ voluptatem summo studio prosequuntur; sed non prosequerentur summo studio, nisi esset summum bonum; ergo &c. Probatur minor: nam id, in quo omnes, vel plerique consentiunt, non potest esse falsum, ideoque etiam proverbii loco dicitur.

*Nec prorsus fama illa perit, quam multa per orbem*

*Turba hominum celebrat.*

10 Sed quia neque eadem natura, neque idem habitus optimus, aut est, aut videtur, \* 11 neque voluptatem eandem omnes, voluptatem tamen omnes sequuntur. \* 12 Fortasse etiam non eam sequuntur, quam putant, neque quam dicerent, sed eandem. Omnia enim natura divinum quid habent.

13 Sed corporis voluptates nominis hujus hereditatem consequuta ex eo sunt, quod sepe in ipsas incidunt homines, omnesque earum sunt participes. Unde quia sola nota sunt, solas has esse opinantur.

14 Perspicuum etiam est, nisi voluptas sit

bonum, & operatio, fieri non posse, ut jucunde felix vitam traducat. Cujus enim causa indigeret ipsa, si non est bonum? sed etiam moleste vivere poterit. Nam neque malum, neque bonum est dolor, si neque voluptas. Quare cur sugeret; Neque igitur prohi uirivita erit jucundior, nisi etiam operationes ipsius sint.

10 Sed posset opponi: si aliqua voluptas esset summum bonum, omnes homines deberent summo studio prosequi eandem voluptatem, illam nimirum, quæ est summum bonum; sed non omnes homines prosequuntur eandem voluptatem, sed alii unam, alii aliam; ergo &c.

11 Respondet Aristoteles dupliciter; primo, quod unusquisque appetit illam voluptatem, quæ est, vel videtur optima illi; sed non eadem voluptas est, vel videtur optima omnibus: quia enim alia est optima dispositio senis, alia juvenis, ideo alia voluptas est optima seni, alia juveni; ergo non est mirum, quod non omnes appetunt eandem voluptatem.

12 Respondet secundo, quod homines omnes per appetitum naturalem appetunt eandem optimam delectationem, hoc est delectationem sciendi. Omnes enim naturaliter appetunt scire, quia nimirum omnes habent in se aliquid divinum, hoc est inclinationem naturæ rationalis ad sciendum, quæ inclinatio est omnibus impressa à Deo. At secundum proprium judicium, quod est fallibile, & varium, non conveniunt in statuendo, quæ sit optima delectatio, ideoque neque conveniunt in appetenda aliqua voluptate tanquam optima.

13 Posset ulterius quari: si voluptas contemplandi est optima, cur nomine voluptatis communiter solent intelligi solæ voluptates corporeæ?

Respondet Aristoteles, rationem esse, quia nomen voluptatis primitus fuit impositum ad significandas voluptates, quæ frequentius occurrunt, & quarum omnes sunt participes, etiam pueri, & belluæ; sed tales sunt solæ voluptates corporeæ; ergo non est mirum, quod nomen voluptatis fuerit

fuit primo impositum ad significandas voluptates corporeas, imo quod multi putent non dari alias voluptates, quam corporeas.

14 Quoad tertium: confirmat demum Aristoteles primam conclusionem, quod nimirum delectatio sit bona, ex inconvenientibus, quæ alioquin sequerentur. Primo sequeretur, quod vita beata non deberet esse jucunda. Ad felicitatem enim requiritur solum bonum; si ergo delectatio nullum est bonum, cur requiritur ad vitam beatam? Secundo sequeretur, quod posset quis esse beatus cum dolore. Patet: quod enim nullum est malum, nihil officit beatitudini; sed si voluptas neque est bonum, neque est malum, etiam dolor neque est bonum, neque malum; ergo nihil officit beatitudini; ergo potest quis esse beatus etiam cum dolore. Tertio sequitur, quod vita virtuosi non sit jucunda. Operatio enim bona non debet efficere voluptatem, si voluptas non est ullum bonum; sed vita virtuosi consistit in operatione secundum virtutem; ergo si delectatio nullum est bonum, ut quid debet efficere delectationem, & esse jucunda?

Explicatur, quo pacto delectationes corporeales sint bonæ: cur videntur magis appetibiles, quam sint: & cur delectationes intellectuales sint meliores corporalibus. Caput XIV, & ultimum.

**A** Trero de corporis voluptatibus considerandum illis est, qui nonnullas voluptates valde eligendas esse dicunt, illas videlicet, quæ honestæ sunt, sed non corporales & eas, circa quas versatur intemperans.

2 Quis igitur, ut contrarii dolores pravi sint? Malo etenim bonum contrarium est.

3 An ita bonæ sunt illa, quæ sunt necessaria, propterea quod, quod non est malum, bonum est.

4 An aliquatenus bona sunt? Habituum enim, & morum, quorum melioris excessus non est, neque voluptatis est excessus, quorum autem est, est

etiam voluptatis. At corporis bonorum est excessus, & pravius prosequendo excessum, & non necessarias voluptates pravius est: omnes siquidem, & opsoniis, & vinis, & veneris quodam modo oblectantur, sed non ut debent. Contra in dolore. Non enim excessum fugit quispiam, sed omnino fugit, quippe cum excessui dolor contrarius minime sit, sed ei, qui excessum persequitur.

1 **Q** Via dictum est delectationes corporeas non esse valde eligibiles, ut hoc Aristoteles magis explicet, primo proposita quadam ratione dubitandi, declarat, quo pacto delectationes corporeales sint bonæ ratione necessitatis, & usque ad aliquam mensuram: secundo affert rationem, propter quam videntur delectabiliore, quam sint: tertio demum affert rationem, propter quam secundum rei veritatem delectationes intellectuales sint meliores corporalibus.

2 Quoad primum: probatum est supra cap. 13. num. 1. delectationem in genere esse bonum, ex eo, quia tristitia est mala. Hoc eodem argumento videtur probari, quod delectationes corporeales sint bonæ. Nam dolor corporalis est malus; ergo voluptas corporea contraria delectationi corporeæ est bona. Quo pacto enim si delectatio corporea non est bona, dolor corporeus illi contrarius est malus?

3 Respondet Aristoteles dupliciter. Prima responsio est: delectationes corporeæ sunt aliquo modo bonæ, hoc est ratione necessitatis. Quod enim ex se non est malum, & est necessarium ad malum auferendum, eo ipso est bonum ratione talis necessitatis; sed aliqua delectationes corporeæ ex se non sunt malæ, & sunt necessariae ad auferendum malum doloris, eo pacto, quo delectationes cibi, & potus sunt necessariae ad auferendum dolorem famis, & sitis; ergo &c.

4 Secunda responsio, est, quod delectationes corporeæ sunt bonæ, sed usque ad certum terminum, certamque mensuram, secundum excessum sunt malæ. Explicatur. Omnes delectationes consequuntur ad



ad aliquas operationes, & habitus; ergo si operationes, & habitus non possunt peccare per excessum, neque delectationes possunt peccare per excessum, si habitus, & operationes possunt peccare per excessum, etiam delectationes possunt esse pravae per excessum; sed operationes, & habitus, ad quos consequitur delectatio intellectualis, non possunt peccare per excessum: contemplatio enim veritatis, & habitus contemplandi veritatem, quo est major, eo est melior; ergo etiam delectatio intellectualis consequens ex contemplatione veritatis non potest peccare per excessum, sed quo est major, eo est melior. E converso operationes, & habitus, ad quos sequitur delectatio corporalis, possunt peccare per excessum: potest enim quis nimis indulgere cibo, & potui &c; ergo etiam voluptates consequentes ad tales operationes, & habitus, possunt esse pravae per excessum. Pravius igitur peccat, non in quantum prosequitur voluptates corporeas, iisquē delectatur, (omnes enim probi delectantur cibo, potu &c.) sed in quantum prosequitur voluptates corporeas secundum excessum, & non secundum mensuram necessitatis: e converso peccat in fugiendis doloribus corporalibus, quia non solum illos fugit secundum excessum, quod non est omnino vituperabile, sed fugit absolute. Et quia dolet de carentia voluptatum excessivarum, ideo prosequitur etiam voluptates excessivas, & in hoc est pravius.

5 Quoniam autem non tantum opus est, ut verum dicamus, sed etiam oportet, ut falsi causam explicemus: hoc enim ad fidem faciendam conducit: nam cum rationi consentanea visa fuerit causa, cur verum appareat esse, quod verum non est, facit, ut vero magis fidem adhibeamus: idcirco dicendum est, qui fiat, ut corporis voluptates appetibiliores esse videantur.

6 Primum igitur, quia expellit dolorem, atque ob doloris excessum excedentem voluptatem, quasi medela quadam sit, atque omnino corporis voluptatem persequuntur. Medela autem vehementes fiunt. Unde eas etiam persequuntur, quia circa contrarium videntur.

7 Atque ob duobus haec bonum non esse voluptas videtur, sicut dictum est: quoniam alia prava natura actiones sunt, sine abortu, ut bestiarum, sine ex consuetudine, ut pravorum hominum: alia sunt medela, quia sunt indigentis, meliusque est habere, quam fieri: alia accidunt, dum perficiuntur: ex accidenti igitur proba sunt.

8 Adde, quod quia vehementes sunt, illi eas persequuntur, qui letari aliis nequeunt. Ipsi siquidem sibi quasdam praeprant. Quando igitur innoxia sunt, increpatione vacat, quando noxia, pravius est. Neque enim habent alia, quibus latentur. & neutrum habere plerisque molestum est ob naturam.

9 Semper enim laborat animal, quemadmodum etiam naturales disputationes testantur, quae videre, & audire esse molestum asserunt. Sed consueti iam sumus, ut inquirunt.

10 Similiter etiam in iuventute ob auctiorem, perinde, ac temulentum afficiuntur, & iuventus iucundum quid est.

11 Attribile vero affecti natura semper medela indiget. Corpus enim eorum ex temperatura semper mordetur, semperque appetitu vehementi incitantur. Voluptas autem, & contraria, & quavis modo sit vehemens, dolorem expellit. Ac propterea intemperantes, ac pravi evadunt.

5 Quoad secundum: non sufficit dicere verum, sed cum falsum contrarium vero habet apparentiam veri, debet etiam verari causa talis apparentiae. Intellectus enim cognita causa, propter quam falsum habet apparentiam veri; magis adhæret vero opposito; sed in casu nostro, licet sit verum, quod delectationes intellectuales sunt simpliciter bonae, & meliores corporalibus, adhuc delectationes corporales videntur appetibiliores intellectualibus, ideoque à pluribus hominibus appetuntur magis, quam intellectuales; ergo debet explicari causa, propter quam delectationes corporeae videntur appetibiliores, quam sint.

6 Dicendum, quod delectationes, quae medentur dolori, videntur majores propter illum transitum, qui fit ex dolore ad voluptatem; sed delectationes corporeae, cum consistant in transmutatione naturae, medentur doloribus corporeis, quibus maxime abundamus, eo pacto, quo delectatio

ex cibo, & potu medetur dolori, quem patimur ex fame, & siti; delectatio verò intellectualis, cum non consistat in transmutatione naturæ, sed sequatur ad naturam perfectè se habentem, non medetur dolori; ergo delectatio corporalis videtur major. Ex hoc verò oritur, ut homines appetant delectationes excessivas, quia medicinæ debent esse vehementes, ut alterent, & transmutent. Confirmatur, nam opposita iuxta se posita magis elucescunt; ergo delectationes corporales positæ juxta dolorem, cui medentur, videntur majores, eo pacto, quo patienti vehementem sitim delectatio ex potu videtur major.

7 Ex hoc autem ipso sequitur, quod delectationes corporeæ non sint simpliciter bonæ, & per se appetendæ, sed solum per accidens. Quod enim est appetendum solum propter pravam dispositionem subiecti, vel ut medicina doloris, & indigentia, fectis verò his, non est appetendum, non est appetendum per se, sed solum per accidens; sed voluptates corporeæ sunt hujusmodi; ergo &c. Probatur minor: voluptates enim pravæ, ex gr. bestiales, sunt solum appetendæ propter naturam bestialem, vel propter pravam consuetudinem; voluptates verò naturales, puta ex cibo, & potu, sunt solum appetendæ ut medicinæ alicujus indigentia; ex gr. cibus, & potus est appetendus ut medicina famis, & sitis, ideoque cum homo habet perfectum habitum, & non indiget, illas non appetit; ergo &c. E converso voluptates intellectuales, quæ sequuntur ad operationem naturæ perfectè se habentis, sunt delectationes perfectæ, & multo meliores corporalibus, quia non sunt medicinæ, neque consistunt in fieri, sed conveniunt rei jam factæ, atque perfectæ.

8 Secunda ratio, propter quam delectationes corporeæ plerisque videntur appetibiliores, quam sint, est, quia omnes homines indigent aliqua voluptate, & qui-

dem vehementi, per quam recreentur à doloribus, quos continenter patiuntur ex imbecillitate naturæ; sed plerique sunt solum capaces voluptatum corporalium, non autem intellectualium, quæ oriuntur ex contemplatione veritatis; ergo plerique adherent voluptatibus tanquam maximis, & tanquam summo bono, cujus sint capaces. Hinc oritur, ut sicut multi comedunt falsa, ut majorem sentiant delectationem ex potu, sic plerique hominum excitent in se quamdam sitim delectationum corporearum, ut magis iis delectentur; qui quidem dum sectantur delectationes, quæ neque ipsis, neque aliis nocent, non sunt multum reprehendendis si verò sectentur delectationes nocivæ sibi, vel aliis, tum magnam merentur vituperationem.

9 Quod verò homines continenter patiantur aliquos dolores, ideoque appetant voluptates ut doloris medicinas, ut dictum est in majori, probatur multipliciter: primo, quia omnes homines, imò omnia animalia, ut docent philosophi naturales, dum vigilant, patiuntur aliquem laborem in videndo, audiendo, & exercendis aliis operationibus sensitivis, ideoque defatigantur, & indigent somno; sed labor est causa tristitiæ; ergo omnes homines semper patiuntur aliquam tristitiam, licet non multum sentiamus talem tristitiam, quia jam affuevimus.

10 Secundo juvenes, qui ut possint augeri, abundant multo calore, & spiritibus, propter motum spirituum perinde disponuntur, ac vinolenti, ideoque sentiunt crebros dolores, ac indigent majoribus voluptatibus, ut medicinis, & sunt appetentiores voluptatum.

11 Tertiò melancholici, quia abundant bile, quæ propter acrimoniam semper corrodit, semper patiuntur quandam molestiam, propter quam indigent magis voluptatibus ut medicamentis, ideoque habent vehementem appetitum voluptatis. Et quia non solum voluptas con-



traria, sed quavis pellit dolorem, ideo appetunt vehementes voluptates. Ex quo oritur, ut sapē evadant intemperantes, & pravi, quarentes nimirum voluptates excessivas.

12 Quia autem sine dolore sunt voluptates, excessum non habent. Atque ha natura, non ex accidenti jucundarum rerum sunt. Ex accidenti autem jucunda appello, qua medicinam afferunt. Nam, quia accidis, ut medicinam consequamur, dum, id, quod sanum substat, agit aliquid, propterea esse jucundum videtur. Natura vero jucunda, qua talis natura actionem efficiunt.

13 Nulla autem res propterea est, qua eadem semper suavis sit.

14 Quia simplex natura nostra minimè est, sed infirmum diversum quid etiam habet, quo est corruptibilis, ut si alterum quid agat, id alteri natura sit prator naturam. Cum vero adaequantur, neque molestum, neque jucundum id, quod agitur, esse videtur. Nam si alienus natura simplex sit, ei semper eadem actio erit jucundissima. Atque ideo Deus semper una, ac simplici gaudet voluptate. Neque enim motionis tantum, sed immobilitatis etiam operatio est, magisque in quiete, quam in motu voluptas consistit.

15 At verò mutatio omnium res suavisissima est, ut poeta inquit, ob pravitatem quandam. Sicut enim homo pravus mutabilis est, ita etiam natura, qua mutatione indiget. Non enim est simplex, neque proba.

16 Ac de continentia quidem, & incontinentia, & de voluptate, & dolore, quidque unumquodque horum, & quo modo alia ex ipsis sunt bona alia mala, dictum jam est. Posthac verò de amicitia dicemus.

12 Quoad tertium: assert deum Aristoteles rationem, propter quam delectationes intellectuales secundum veritatem sunt delectationes per se, adeoque meliores corporalibus. Delectationes enim per se sunt, quæ procedunt ex bonis per se delectabilibus; delectationes per accidens sunt, quæ procedunt ex non per se, sed per accidens delectabilibus; sed delectationes intellectuales procedunt ex per se delectabilibus, corporeæ procedunt ex delectabilibus solum per accidens; ergo &c. Probat minor: per se enim, & natura sua

delectabilia sunt, quæ ideo delectant, quia faciunt operationem convenientem tali naturæ secundum se; per accidens verò delectabilia sunt, quæ ideo delectant, quia medentur, & sanant; sed veritas ideo delectat contemplantem, quia cognitio veritatis est per se conveniens naturæ intellectuali in perfectissimo statu constitutæ; cibis, potus &c. ideo delectant, quia medentur fami, & siti, & sanant ab aliquo dolore; ergo &c. Quia verò delectationes intellectuales non consistunt in hoc, ut fiat medicina, sed in hoc, ut sint per se bonæ, ideo si sint excessivæ, non sunt malæ, immò eo meliores sunt, quo majores; cum ex opposita ratione delectationes corporeæ, quando excedunt sint prævæ.

13 Concludit Aristoteles, respondendo duobus dubiis. Primum est: cur nihil idem delectet nos semper, sed post aliquod tempus causet fastidium? Secundum est, cur mutatio sit homini delectabilissima?

14 Ad primum dubium respondet, quod homo non est natura simplex, sed constat ex contrariis; ergo operatio, quæ delectat, quia est conformis uni naturæ, causet tristitiam, quia est difformis alteri naturæ, ideoque si duret, causet fastidium: ex. gr. contemplatio veritatis delectat intellectum, sed quia non possumus contemplari, nisi simul operemur per imaginationem, hæc autem laborat, & defatigatur, ideo si contemplatio sit diuturna, causet fastidium propter defatigationem imaginationis. Cum autem imaginatio adhuc non defatigatur, sed est propinqua defatigationi, tum contemplatio neque est molesta, neque jucunda, labore defatigationis compensante delectationem intellectus. Hinc inferitur, quod natura simplici, qualis est divina, eadem operatio contemplativa semper est jucundissima, Delectatio siquidem non solum sequitur ex motu, sed multo magis ex operatione quieta, & immutabili.

5 Ad secundam dubium respondet, quod sicut homo secundum suam naturam mutabilis, & varius, maximè gaudet, cum mutatur, quia operatur secundum suam naturam mutabilem, sic homini, propter imperfectionem sue naturæ est valdè delectabilis motus, ideoque iuxta dictum ejusdem

poeta: *Mutatio est omnium dulcissimum.*

16 Concludit Aristoteles satis esse dictum de continentia, & incontinentia, de voluptate, & dolore, & explicando etiam, quid sit voluptas, & dolor, & quomodo habeant rationem boni, vel mali, ac libro octavo agendum de amicitia.

# ARISTOTELIS

## ETHICORUM

### LIBER OCTAVVS.

Ostenditur, quod in morali agendum est de Amicitia; & quæ circa illam sunt determinanda. Caput I.

1 **P**OST hæc sequitur, ut de amicitia differamus. \* quippe quæ aut virtus quadam, aut cum virtute est.

3 Resque est ad vitam maxime necessaria, Absque amicis enim vivere, licet cetera bona omnia suppeterent, eligeret nemo. Nam & divites, & principes, potestatesque habentes maxime indigere amicis videntur. Quid enim prodest ejusmodi prosperitas, si beneficium tollatur, quod erga amicos, & precipue sit, & maxime laudatur? aut quomodo sine amicis custodiri, conservarique possit? quanto enim amplius, tanto etiam periculosior est. In paupertate etiam, & reliquis infortunis amicos esse unicuique refugium putant. Invenibus item conducit ad id, ut non peccent, & senioribus ad obsequium, & ad defectum altiorum, ad quas ob imbecillitatem auxilio indigent, & his, qui in statu sunt constituti, ad honestates capeffendas, si bini simul ire parent. Nam & ad intelligendum, & agendum magis idonei sunt.

1 **P**OSTQUAM Aristoteles libris superioribus egit de virtutibus moralibus, & intellectualibus, ac de continentia, quæ est aliquid imperfectum in genere virtutis, lib. 8. & 9. agit de amicitia, quæ vel est virtus, vel saltem est cum virtute, si quidem

in virtute fundatur. Capite igitur primo procemiali primo affert quinque rationes ad probandum, quod in morali agendum est de amicitia: secundo explicat, quæ circa amicitiam sunt controversa, ac determinanda.

2 Quoad primum: quod in morali agendum sit de amicitia, potest quinque rationibus ostendi. Prima ratio est: in morali agendum est de virtutibus, ac de iis, quæ spectant ad virtutes; sed amicitia vel est virtus, vel saltem est cum virtute siquidem in virtute fundatur, ut infra explicabitur; ergo &c.

3 Secunda ratio est: in morali agendum est de iis, quæ sunt necessaria ad vitam humanam; sed amicitia ita est necessaria, ut nemo habens cetera bona externa expeteret vivere sine amicis; ergo &c. Probat minor, ostendendo, quod in nullo statu est expetibilis vita sine amicis. Primo enim divites, ac principes, atque in magistratibus constituti indigent amicis. Quid enim prodest divitiis, ac potentia abundare, si non possis alteri beneficere? & quibus beneficia laudabilius cōferantur, quàm

ami-



amicis? ergo divites, & potentes indigent amicis, ut possint honestè uti divitiis, & potentia. Rursus quo pacto divites, & potentes possunt seipsos, & sua custodire, & conservare sine ope amicorum? ergo quo pluribus bonis abundant, eo magis indigent amicis ad eorum custodiam. Secundo pauperes, & calamitatibus oppressi indigent amicis, ad quos cōfugiāt, ideoque amici censentur unicum refugium miserorū. Tercio juvenes, qui propter vehementes cupiditates proni sunt ad peccandum, indigent amicis, a quibus compeſcantur; senes indigent amicis ad obsequium, ad auxilium, ad perficiendas actiones, quas propter imbecillitatem per se facere non possunt sine auxilio amicorum; qui sunt in ætate virili indigent amicis ad faciendas actiones honestas: dum enim communicantes consilia, & vires, possunt melius cognoscere, quid sit agendum, & agere; ergo amicitia est necessaria omnibus statibus, & conditionibus hominum.

4 Inesse etiam natura ei videtur, quod genit, erga id, quid genitum est: ei item quod genitum est, erga id quod genit: atque id non tam in hominibus, quam in avibus. Et plerisque aliis animalibus contingit: Et iis item, quæ ejusdem nationis sunt. Et hominibus præcipue: unde humanos, id est hominum amatores laudamus. Quam familiaris etiam, atque amica res sit homini unusquisque homo, in erroribus quoque conspiciere licet.

5 Videtur etiam civitates continere amicitia. Et legeslatores magis ipsi, quam justitia student. Concordia enim esse simile quid amicitia videtur, quam illi maxime assistant: seditionem vero, quæ amicitia est, maxime expellant. Nam si sint amici, justitia opus non est: sin autem sint iusti, amicitia indigent. Adde, quod, id, quod maxime jus est, esse amicabile videtur.

6 Neque solum necessarium est, verum etiam honestum. Amicorum enim amatores laudamus, multorumque amicitia una quadam esse ex honestis rebus videtur. Præterea nonnulli eosdem, Et bonos viros, Et amicos esse optineant.

4 Tertia ratio est: in morali debet agi de his, quæ sunt homini naturalia, ita ut

propter ipsa sint laudabiles; sed amicitia inter parentem, & filium est naturalis, nō solum homini, sed etiam multis aliis animalibus; est etiā naturalis amicitia inter homines ejusdem gentis, qui conveniunt in moribus, & vita, imo est naturalis quædā amicitia inter omnes homines propter convenientiā in natura humana, ut patet in erroribus viarum; quilibet enim homo revocat in viam quemlibet alium hominem, cujuscunque conditionis, ac si naturaliter sit illi amicus, & ut patet etiam, quia laudamus *φιλανθρωπίας*, hoc est amatores hominum; ergo &c.

5 Quarta ratio est: cum moralis ordinetur ad bonum civile, debet etiam agere de iis, per quæ continetur, ac conservatur civitas; sed civitas præcipue continetur per amicitiam, & magis etiam, quam per justitiam, ideoque legumlatores magis curant de stabilienda amicitia, & concordia civium, quæ reducitur ad amicitiam, quam de stabilienda justitia, & magis curant exterminare à civitate seditiones contrarias amicitia, quam injustitias contrarias justitias; ergo &c. Confirmatur, quia si aliqui sunt amici, non est opus justitia, quia amici non sunt invicem injusti; at si sint iusti, adhuc indigent amicitia, quia qui sunt iusti, possunt non esse amici; ergo amicitia est magis necessaria ad continendas civitates, quam justitia.

6 Quinta demum, & ultima ratio est: moralis debet agere de honestis; sed amicitia non solum est necessaria, sed honesta, ideoque laudamus *φιλανθρωπίας*, sive amatores amicorum, censetur etiam honestum amicis abundare, imo aliqui censent eosdem esse bonos viros, & amicos amicorum; ergo &c.

7 Controversia autem de ipsa non parva est. Nam alii similitudinem quandam eam esse itarunt, Et similes amicos. Unde similem inquirunt ad similem iri, Et graculum, ad graculum. Et cetera hujusmodi. Alii à contrario figunt: omnes tales esse

244  
inter se dicunt, ac de ipsis alius, & naturalius  
investigant, Euripides quidem inquit.

Humentem amare pluuiam, cum terra  
est arida:  
Cœlumque sacrum cum gravatum est  
imbribus.  
Telluris arentis cadere in sinum appe-  
tere.

Et Heraclitus adversarium esse conferens, & ex  
differentibus pulcherrimam coaptationem fieri,  
& omnia ex lite oriri,

6 Contraria vero his asserunt cum alij, tum  
Empedocles. Simile enim simile appetere ait. Sed  
naturales dubitationes missas faciamus, quippe  
qua præsenti considerationi minime sint accom-  
modata. Quæ autem humana sunt, & ad mo-  
res, affectusque pertinent, inspicimus, virum  
videlicet inter omnes homines amicitia contin-  
gat, an fieri non possit, ut pravi amici sint? u-  
trum item una species amicitia. an plures repe-  
riantur? Qui enim unam esse speciem, ex eo opi-  
nantur, quod magis, & minus admittit, non idoneo  
argumento nituntur. Nam ea etiam, quæ diversa  
sunt specie, magis, & minus admittere consue-  
verunt: de quibus antea jam dictum est.

7 Quoad secundum: est maxima con-  
troversia circa ipsam essentiam amicitia.  
Quidam enim putant amicitiam esse  
quamdam similitudinem, adeoque similes  
esse amicos, & similem pergere ad suum  
simile, monedulam ad monedulam &c.  
Alii è contra putant amicitiam esse quam-  
dam dissimilitudinem, & contrarietatem,  
similitudinem verò potiùs causare inimi-  
citiam, & odium, ideoque videmus, quod  
figulus figulum odit. Sunt etiam aliqui  
universalius quaestionem agitantes, qui  
controversiam à moralibus ad naturalia  
transferentes, dicunt amicitiam esse, non  
inter res naturales similes, sed inter con-  
trarias, ideoque asserunt, quod terra sicca  
appetit imbrem humidum, imber humi-  
dus appetit cadere in terram siccam. Vn-  
de Euripides cecinit:

Humentem amare pluuiam cum terra est  
arida.

Cœlumque sacrum cum gravatum est im-  
bribus  
Telluris arentis descendere in sinum appe-  
tere.

Heraclitus etiam dixit unum contra-  
rium conducere alteri contrario, & ex dif-  
ferentibus pulcherrimam harmoniam fie-  
ri, & omnia ex lite oriri. E converso Em-  
pedocles docuit in rebus naturalibus  
omne simile appetere suum simile, adeo-  
que amicitiam esse inter similia.

8 Cum igitur hæc omnia sint contro-  
versa, docet Aristoteles quaestiones natu-  
rales circa amicitiam esse relinquendas  
Physicis, ac solum esse examinandas qua-  
estiones morales, quæ spectant ad mores,  
& passiones; quales sunt, utrum possit esse  
amicitia inter omnes homines, seu pro-  
bos, seu improbos, an potius impossibile  
sit amicitiam inter improbos esse? & u-  
trum una species amicitia sit, an plures?  
Argumentum enim, quo aliqui putant se  
conficere, quod omnes amicitia sint ejus-  
dem speciei, non concludit. Dicunt enim,  
quod omnia comparabilia secundum ma-  
gis, & minus sunt ejusdem speciei; sed  
omnes amicitia sunt comparabiles in ra-  
tione melioris, ac minus boni: quarimus  
enim *melior ne sit amicitia fundata in bo-  
nestate, an amicitia fundata in jucundi-  
tate?* ergo &c. Hoc inquam argumentum  
non concludit. Nam etiam quæ diffe-  
runt specie, possunt inuicem compara-  
ri: ex. gr. licet fortitudo, & liberalitas  
specie differant, adhuc quarimus, utra  
sit major virtus. Sed de his antea est  
dictum.

## Quid sit Amicitia.

### Cap. II.

1 Fortasse vero de his constabit, si amabile ip-  
sum cognitum fuerit: quippe cum non quod-  
libet amari videatur, sed quod amabile est, id au-  
tem aut bonum, aut jucundum, aut utile sit. Vile  
autem id esse videri posse, per quod bonum  
ali-



aliquid, aut voluptas efficitur, ita ut bonum, & jucundum amabilia sint, ut fines.

2 Virum igitur bonum amant, an quod ipsis bonum est? discrepant enim interdum hæc. Similiter quoque circa ipsum jucundum. Videtur autem, quod ipsi bonum est, amare unusquisque, & esse quidem, quod absolute bonum est, amabile, cui vero, quod cuique est. At amat unusquisque non quod ipsi est bonum, sed quod apparet. Sed id nihil refert. Nam amabile apparens erit.

3 Cum tria vera sint, propter quæ amant homines, de inanimatorum amore amicitia minime dicitur, quippe cum neque redamatio, neque voluntas boni illorum ulla sit, Ridiculum enim esset forsasse, si vino quispiam bona vellet. Nam si modo aliquid est, saluum esse illud vult aliquis, ut ipse habeat. Amico autem inquirunt bona velle oportere illius causa.

4 Eosque, qui ita bona volunt, si non idem ab illo existat, benevolos dicunt. Benevolentiam enim in mutua affectione amicitiam esse. An addendum est non latentem? Nam multi benevoli sunt iis etiam, quos non videntur, quos scilicet putant modestos esse, vel utiles, quo etiam modo illorum quispiam erga hos affici posset. At benevoli quidem esse inter se hi videntur. Amicos autem eos, qui quo modo inter se affecti sint, ignorant, appellare quis posset?

5 Oportet igitur, ut benevoli mutuo inter se sint, velinque bona ob unum aliquid ex iis, qua dicta sunt.

1 PRæmissis præcæmio incipit Aristoteles agere de amicitia, ac primo querit, quid sit?

Amicitia ex genere suo est quidam amor, amor autem versatur circa objectum ut amabile; ergo ut explicemus, quid sit amicitia, debemus præmittere, quid sit amabile? Amabile est vel simpliciter bonum, hoc est honestum, vel jucundum, vel utile: sed utile dicitur, quod est effectivum boni honesti, vel jucundi; ergo solum honestum, & jucundum sunt amabilia in genere finis, utile autem est amabile in genere medii.

2 Potest quæri, utrum unicuique sit amabile honestum absolute, an honestum ipsi, & jucundum absolute, an jucundum ipsi? Potest siquidem contingere, ut quod est absolute jucundum, mihi non sit jucun-

dum, sed molestum, eo pacto, quo quod est absolute dulce, ægro potest esse amarum. Respondet Aristoteles, quod unusquisque amat quod est bonum sibi, adeoque quod amabile simpliciter est bonum simpliciter, amabile autem unicuique est, quod est bonum unicuique; & quia unusquisque amat id, quod sibi apparet bonum, sive in se sit bonum, sive non, ideo dicendum, quod unicuique est amabile. quod ipsi apparet bonum.

3 Ex his jam patet, quodnam sit modum amandi? Est enim bonum honestum, jucundum, vel utile; siquidem unumquodque amamus vel propter honestatem, vel propter jucunditatem. Explicandum igitur ulterius est, circa quæ possit exerceri amicitia? Dicendum, quod non potest exerceri circa inanimata. Ratio est primo, quia amicitia non potest exerceri circa ea, quæ non sunt capacia redamandi; sed inanimata non sunt capacia redamandi; ergo &c. Ratio est secundo, quia ad amicitiam requiritur, ut velimus bona amico illius gratias; sed nemo exempli gratia vult bonum vino gratia ipsius vini, sed gratia sui, ideoque cum quis vult vino bonum conservationis, non vult gratia vini, sed gratia sui, ut scilicet habeat vinum saluum, & incorruptum; ergo &c. Ex proportionalibus rationibus amicitia non potest exerceri circa irrationalia, sed circa sola rationalia.

4 Sed adhuc non sufficit ad amicitiam, ut sit amor, quo velimus alteri bona gratia illius, sed requiritur ulterius, ut sit amor mutuus: si verò ego velim alteri bona, ille autem vicissim non velit bona mihi, habeo erga illum benevolentiam, non amicitiam. Sed neque sufficit, ut sit amor mutuus, sed debet esse non latens. Potest enim contingere, ut quis audiens, aliquem esse virum probum, amet illum, & ab eo ametur, ita tamen, ut uterque nesciat se ab altero amari. Isti, dum latet mutuus amor, sunt quidem benevoli, sed

adhuc non sunt amici; cum autem mutus amor fuerit mutuo manifestus, tum erunt amici.

5 Ex his potest inferri definitio amicitiae: est enim *mutua benevolentia non latens, per quam aliqui bene sibi volunt ad invicem gratia ipsorum, propter honestatem, jucunditatem, vel utilitatem.*

De tribus speciebus amicitiae; & ostenditur solam amicitiam fundatam in honestate esse per se, & perfectam, amicitias fundatas in utilitate, & jucunditate esse per accidens, & imperfectas. Caput III.

1 **E**A vero inter se specie differunt; ergo dilectiones quoque, & amicitia. Tres enim aequales numero amabilibus amicitiae species sunt, quippe cum in unoquoque sit redemptio non latens. Qui autem mutuo se amant, volunt sibi mutuo bene eatenus, quatenus amant.

2 Qui quidem ob utilitatem amant, se mutuo non per se amant, sed quatenus bonum aliquod à se mutuo percipiunt. Simili modo, qui ob voluptatem amici sunt. Non enim urbanos amant, quia qualitate quadam sunt affecti, sed quia jucundi ipsi sunt. Ita, & qui ob utilitatem, & qui ob voluptatem amant, illi ob suum bonum, hi ob suam voluptatem diligunt, non quatenus est ille, qui amatur, sed quatenus est utilis, vel jucundus. Ex accidenti igitur amicitia haec sunt. Non enim quatenus est ille, qui amatur, quicunque is, sit, eatenus amatur, sed quatenus bonum aliquod alter, alter voluntatem affert.

3 Huiusmodi autem amicitia dissolvi facile possunt, cum similes ipsi non permaneant. Nam si non amplius jucundi, aut utiles fuerint, amare desistunt. At utile non permanet, sed alias aliud evadit, quo fit, ut dissoluto ob, eo quod amici erant, amicitia quoque ipsa dissolvatur, quippe qua praepter illud erat.

1 **P**ostquam Aristoteles explicavit, quid sit amicitia, explicat, quotuplex sit, & agit de speciebus amicitiae. Dictum est, quod amicitia est *mutua benevolentia non latens, qua aliqui se amant propter honestatem, vel utilitatem, vel jucunditatem*; sed bonum honestum, jucundum, & utile dif-

ferunt specie in ratione boni; ergo etiam amores, quorum alter habet pro motivo honestum, alter jucundum, alter utile differunt in ratione amoris; ergo etiam amicitiae, quarum altera habeat pro motivo honestatem, altera jucunditatem, altera utilitatem, differunt in ratione amicitiae, adeoque dantur tres species amicitiae.

Descendit deinde Aristoteles ad agendum magis in particulari de assignatis amicitiae speciebus, ac primo agens de amicitiae fundatis in utilitate, & jucunditate, ostendit eas esse imperfectas, per accidens, & facile dissolubiles, atque explicat, quibus hominum generibus soleant convenire: secundo agit de amicitia fundata in honestate, ac virtute, & probat illam esse amicitiam per se, & perfectam, & ita raram, ut non possit, nisi longo tempore acquiri.

2 Quoad primum. Amicitiae fundatae in utilitate, & jucunditate sunt amicitiae per accidens, & imperfectae. Pater: ad amicitiam enim per se requiritur, ut amicus ametur, in quantum est per se bonus, ac dignus bonis, & non solum in quantum est per accidens bonus, & effectivus boni ipsi amanti; sed per amicitiam, per quam aliquis amatur ut utilis, non amatur in quantum ipse est bonus, ac dignus bonis, sed in quantum est effectivus utilitatis ipsi amanti; per amicitiam, per quam aliquis amatur ut iucundus, amatur in quantum est per accidens bonus, hoc est effectivus jucunditatis amanti; ergo amicitiae utilitatis, & jucunditatis sunt amicitiae per accidens, & imperfectae.

3 Ex imperfectione talium amicitiarum sequitur, ut sint facile dissolubiles, ac non multum durabiles. Ratio est, quia cum aufertur motium amicitiae, dissolvitur amicitia; sed motium amicitiae est, quia amicus est utilis, ac jucundus; ergo cum amicus non est amplius utilis, & jucundus, dissolvitur amicitia; sed facile qui erat utilis, & jucundus, desinit esse utilis,

& ju-



& jucundus; ergo facile dissolvitur amicitia fundata in utilitate, & jucunditate.

4 Maxime vero inter senes hujusmodi amicitia videtur existere: non enim, qui hac aetate sunt, jucundum persequuntur, sed utile: quicunque item ex juvenibus in statuque constitutis hominibus utilitatem sectantur. Tales autem, neque vivere simul consueverunt, quandoque etiam neque sunt jucundi, neque tali consuetudine indigent, nisi utiles sint. Eatenus enim sunt jucundi, quatenus bonum aliquod sperant. Inter hos hospitalem etiam reponunt.

5 At juvenum amicitia esse ob voluptatem videtur, quippe cum ex affectu vitam traducant, & maxime, quod sibi jucundum est, quodque est præsens sentiant. Mutata autem aetate, jucunda ipsorum diversa evadunt: unde cito amici, & sunt, esse desinunt, quia amicitia una cum jucunditate mutatur. Talis vero voluptas velox mutatio est. Juvenes etiam amatorie sunt, quippe cum ex perturbationis affectu, & voluptate multa illa amatorie affectionis vis eritatur. Ideo fit, ut & amant, & cito desistant, sepe eodem die sententiam mutantes, simulque toto die versari, & convivere volunt. Ita enim ad quod ex amicitia requirunt, ipsis evenit.

4 Iam senes præcipue solent inire amicitias fundatas in utilitate. Ratio est, quia ætas senilis magis ducitur studio utilitatis, quam jucunditatis. Ex juvenibus vero, & hominibus mature ætatis, qui præcipue incubunt in bona utilia, solent inire amicitias utilitatis. Qui sunt amici gratia utilitatis, non solent multum invicem convivere, & conversari, sed solum conveniunt, cum agendum est de utilibus. Non solent etiam esse jucundi in convivio, nec illis opus est, ut sint jucundi. Cum enim conveniant solum gratia utilitatis, eatenus tantum delectantur mutua consuetudine, quatenus ex tali consuetudine sperant aliquam utilitatem. Videntur autem amicitia hospitum reduci ad amicitias utilitatis. Eatenus enim hospites sunt amici, quatenus sunt sibi mutuo utiles ad hospitium.

5 Sicut senes inire solent amicitias propter utilitatem, sic juvenes inire solent

amicitias propter jucunditatem. Ratio est, quia juvenes magis ducuntur ex affectu, & passione, quam ex electione, vel iudicio rationis; sed affectus, & passio præcipue fertur ad bonum præsens, & ad præsentem delectationem, ergo juvenes præsertim quarunt delectationem præsentem, adeoque in amicitias quarunt præsentem jucunditatem, quam decerpunt ex convivio. Et quia alia sunt, quibus delectantur pueri, alia quibus delectantur adolescentes, alia quibus viri mature ætatis, ideo juvenes facile mutant amicitias, & sicut cito fiunt amici, sic cito ab amicitias desistant. Quia vero juvenes amant non secundum electionem, sed secundum concupiscentiam delectationis; concupiscentia autem est vehemens, & varia, ideo juvenes proni sunt ad amandum, sed in amicitias inconstantes ac varii. Ideo sicut facile, & vehementer amant, ita cum remittitur passio, desistant ab amore, & sapius etiam eadem die propositum mutant. Cum autem sunt amici alicui, tota die volunt conversari cum illo. Cum enim ament alterum propter jucunditatem, optant tota die decerpere illam incunditatem, quam intendunt.

6 Bonorum vero, & eorum, qui in virtute sunt similes, amicitia perfecta donum est. Hi enim mutuo sibi bona similiter volunt, quatenus sunt boni: boni autem sunt per se.

7 \* At qui amicis bona volunt ipsorum causa, maxima amici sunt, quippe cum per se, ita sese habeant, & non ex accidenti.

8 Vnde horum amicitia præcipue permanet, quoad boni fuerint: virtus vero stabilis res est.

9 Estque interque, & absolute bonus, & amico. Nam boni, & absolute, & sibi mutuo boni sunt. Viles item, & jucundi similiter. Boni enim sunt, & absolute, & sibi mutuo jucundi. Singulis siquidem propria actiones, & tales voluptatem afferunt: bonorum autem actiones tales, vel similes sunt. Vnde fit, ut tales amicitia stabilis merito sit. In ipsa enim omnia, quæ amicis esse debent, conjunguntur. Nam cum omnis amicitia ob bonum sit, aut ob voluptatem, vel absolute, vel amanti, & per similitudinem quendam, hinc

*omnia antedicta per se insunt. Huic enim similes etiam reliqua sunt, & absolute bonum, absoluteque iucundum inest. Hac autem maxime amabilia sunt. Et amare etiam, & qua maxime est amicitia, atque opima in his est.*

6 Quoad secundum: sicut amicitia fundata in utilitate, & delectatione est imperfecta, sic amicitia bonorum fundata in honestate, & similitudine virtutis est perfecta. Probatur, explicando perfectiones hujus amicitiae contrarias imperfectionibus amicitiae, quae fundatur in utilitate, & iucunditate. Primo enim sicut amicitia fundata in utilitate, & iucunditate est amicitia per accidens, sic amicitia fundata in virtute est amicitia per se. Amicitia enim per se est, qua amamus alterum ut bonum per se, non autem ut bonum per accidens; sed amare amicum ut virtute praeditum est illum amare ut per se bonum; (virtus enim efficit hominem per se bonum in ratione hominis); amare ut utilem, vel iucundum nobis, est amare solum ut per accidens bonum; (hominem enim esse alteri utilem, & iucundum, non est esse bonum per se, sed solum per accidens); ergo amicitia fundata in virtute est amicitia per se.

7 Secundo ille vehementer amat, & vere est amicus, qui vult bona amico gratia illius; sed qui amat alterum ob virtutem, vult illi bona gratia illius; qui amat ut utilem, vel iucundum, potius vult sibi bonum iucunditatis, & utilitatis; ergo amicitia utilitatis, & iucunditatis est amicitia per accidens, amicitia honestatis est amicitia per se.

8 Tercio sicut amicitia utilitatis, & iucunditatis est parum durabilis, & facile dissolubilis, sic amicitia virtutis est durabilis, & indissolubilis. Ratio est, quia eatenus amicitiae utilitatis, & iucunditatis non sunt durabiles, quatenus utilitas, & iucunditas sunt facile mutabiles; sed virtus est stabilis, ac difficile amittitur; ergo &c.

9 Quarto sicut amicitia fundata in uti-

litate, & iucunditate solent esse imperfectae, ac defectuosae: nam amicitia utilis potest non esse iucunda, nec honesta; amicitia iucunda potest non esse honesta, neque utilis; sic amicitia fundata in virtute est perfecta, quia eo ipso est non solum honesta, sed utilis, & iucunda. Est quidem honesta, & simpliciter bona, quia qui est virtute praeditus est simpliciter bonus sibi, & amicis; est iucunda, quia qui est virtute praeditus est iucundus sibi, & amico praedito simili virtute. Est iucundus sibi, quia maxime delectatur virtute propria, & operationibus secundum virtutem: est etiam iucundus amico, quia virtute praeditus non solum delectatur virtute sua, sed etiam virtute amici, & non solum delectatur operationibus secundum virtutem, quas ipse exercet, sed etiam similibus operationibus, quas videt ab altero, praesertim amico exerceri. Ex hac autem perfectione amicitiae secundum virtutem oritur, ut sit permanens, & stabilis. Amicitia enim fundata in omnibus, quae possunt esse motiva ad amandum, est stabilis; sed amicitia secundum virtutem fundatur in omnibus, quae possunt esse motiva ad amandum; ergo &c. Probatur minori: motiva enim amandi sunt, quia amicus est bonus, vel simpliciter, vel amanti; & est iucundus, vel simpliciter, vel amanti; & est similis amanti; sed per virtutem amicus est bonus, & simpliciter, & amanti; est iucundus, & simpliciter, & amanti; & praeterea per virtutem amici virtute praediti sunt mutuo similes; ergo amicitia virtutis fundatur in omnibus, quae possunt esse motiva ad amandum; ergo cum sit optime fundata, est stabilissima, ac non facile dissolubilis. Et quia amicitia, quae fundatur in motivo optimo, & amabilissimo, est optima, & maxima, ideo amicitia fundata in virtute est optima, & maxima, ac proinde qui sunt amici propter virtutem se mutuo amant amore optimo, & maximo.



10 Par autem est ut rara tales amicitia sint, quippe cum pauci huiusmodi reperiantur.

11 Adde, quod tempore, & consuetudine indiget. Nam ut est in proverbio, fieri nequit, ut multo homines sese cognoscant prius, quam salem, qui dicitur consumpserint, neque prius sese admittant, sint que inter se amici, quam alter alteri amabilis, & videatur esse, & credatur. Qui autem cito sese gerunt amice inter se, volunt illi quidem esse amici sed non sunt tamen, nisi quoque & amabiles sint, & se esse non ignorent. Ac voluntas quidem, amicitia velox est, amicitia minime.

12 Hac igitur, & tempore, & reliquis perfecta est, ex omnibusque his existit, similisque utrique ab utroque est: id quod inesse amicis necesse est.

10 Quinto sicut frequentes sunt amicitiae fundatae in utilitate, & delectatione, sic admodum rarae sunt amicitiae fundatae in virtute. Virtus siquidem est rara, & difficilis, cum difficile sit attingere medium, facile aberrare a medio; ergo etiam amicitia fundata in virtute est rara.

11 Sexto sicut amicitiae fundatae in utilitate, & jucunditate cito contrahuntur, sic amicitiae fundatae in virtute non nisi longo tempore, & longa consuetudine contrahuntur. Ratio est, quia ut aliqui sint amici tali amicitia; debent se mutuo cognoscere ut amabiles propter virtutem, & ut se mutuo redamantes; sed non nisi post multum tempus, & longam consuetudinem potest cognosci, quod aliquis est virtute praeditus, juxta illud proverbium, quod non possunt homines se mutuo cognoscere, nisi consumpserint invicem modicum salis, ergo &c. Qui igitur cito se mutuo diligunt, ac sibi mutuo exhibent officia amici, volunt quidem esse amici, sed adhuc non sunt, quia adhuc non sciunt se esse mutuo amabiles: adeoque possunt aliqui cito contrahere voluntatem amicitiae, ipsam amicitiam cito contrahere non possunt.

12 Concludit Aristoteles, quod amicitia explicata est perfecta, tum secundum

tempus, utpote diuturna, tum secundum reliqua requisita ad perfectionem amicitiae, tum quod hac requisita similia sunt in utroque amicorum, siquidem uterque est similis alteri in virtute.

In quo amicitiae fundatae in utilitate, & jucunditate sint similes, vel dissimiles amicitiae perfectae fundatae in virtute. Caput IV.

1 **A**T vero, quae ob jucundum existit amicitia, huius similitudinem habet. Nam boni jucundi inter se sunt, simili modo quoque qui ob utilitatem amant, quippe cum boni quoque tales erga se mutuo sint. Maxime autem inter hos etiam amicitia tunc perdurant, cum aequalitas ab utrisque mutuo exhibetur, ut voluptas: neque tantummodo ita, verum etiam ab eodem, ut urbanis, sed non ut amatori & amato. Hi enim non iisdem oblectantur, sed alter amore illius, alter obsequiis amatoris gaudet. Quo fit, ut desinente aetatis flore, quandoque etiam amicitia ipsa desinat, quippe cum alteri facies non amplius jucunda sit, alteri obsequium non praestetur. Multi autem permanent, si pares moribus cum sint, ex consuetudine mores dilexerunt. At qui non jucunditatem in amatoris rebus, sed utilitatem compensant, ii minus & amant, & perseverant. Qui vero ob utilitatem sunt amici, una cum utilitate dissoluntur. Nam non sui mutuo erant amici, sed utilitatis.

**E**xplicatis tribus amicitiae speciebus, comparat illas Aristoteles ad invicem: & primo explicat, in quonam amicitiae fundatae in utilitate, & jucunditate sint similes amicitiae perfectae, quae fundatur in virtute: secundo explicat, in quonam sint dissimiles.

1 Quoad primum: amicitiae fundatae in utilitate, & jucunditate in aliquibus sunt similes perfectae amicitiae, quae fundatur in virtute. Primo enim sicut virtute praediti sunt sibi mutuo jucundi, & utiles, sic amici ob jucunditatem sunt mutuo sibi jucundi, amici

amici ob utilitatem sunt mutuo sibi utiles. Secundo sicut amicitia inter virtute præditos est stabilis, ac non dissolvitur, quia mutuo sibi rependunt officia virtutis, sic amicitia propter jucunditatem solent esse aequaliter durabiles, dum amici rependunt sibi mutuo delectationem ex eodem: cum verò rependunt sibi delectationem ex diversis, non solent esse durabiles. Explicatur. Amicitia inter Eutrapelos, sive Urbanos, fundatur in jucunditate, per quam tales homines mutuo sibi rependunt delectationem ex jocis: & quia tales homines sunt mutuo sibi jucundi ex eodem, ideo solent esse permanentes. E converso licet amicitia inter amatorem, & amatum fundetur in jucunditate, (nam amator delectatur pulchritudine, & facie amati, amatus delectatur obsequiis amatoris,) adhuc non solet esse stabilis, quia non rependunt sibi delectationem ex eodem, sed ex diversis. Amatus enim delectat per pulchritudinem, amator per obsequia. Hinc oritur, ut sæpe deficiente pulchritudine in amato, cesset amicitia, dum neque amatus præstat amatori eandem faciem, neque amator eadem obsequia. Tercio sicut virtute præditi permanent in amicitia, quia propter similitudinem uterque delectatur moribus alterius, sic aliqui permanent in amicitia ab initio contracta propter utilitatem, & jucunditatem, quia inveniuntur similes moribus, & ex assuetudine uterque diligit mores alterius. Quarto qui ita sunt amici, ut alter sit alteri jucundus, alter utilis, non solent in amicitia permanere, quia non delectantur iisdem, nec appetunt eadem; ergo propter dissimilitudinem difficile est, ut in amicitia permaneant. Quinto deum qui sunt amici propter utilitatem non solent durare in amicitia. Ratio est, quia non se diligunt propter seipsos, & propter intrinsecam utrique, sed propter extrinsecam utilitatem; ergo cessante utilitate, cessant ab amicitia, ideoque amicitia fundata in utilitate minus etiam est dura-

bilis, quam amicitia fundata in delectatione, quia qui amant propter delectabilitatem, magis amant propter aliquid intrinsecum amato, quam qui amant propter utilitatem.

2 *Atque ob voluptatem quidem, & utilitatem, & pravi inter se, & boni erga pravorum, & neuter erga qualemcumque esse amicus potest, ac per seipsos non nisi bonos esse manifestum est. Pravi enim, nisi veritas aliqua intercedat, mutua consuetudine non delectantur.*

3 *Solique est bonorum amicitia, in qua nullus calumniæ locus patet. Non enim facile cupiunt de eo credunt, qui longo tempore ab ipsis fuerit probatus.*

4 *Et credere in his est, & nulla injuria se mutuo afficere.*

5 *Quid denique in vera amicitia esse censetur. In aliis vero societatibus nihil vetat, quo minus talia existant. Nam cum homines eos quoque amicos vocent, qui ob utilitatem sunt amici, ut civitates, (considerationes enim inter civitates fierint, licet causa videtur) & eos qui ob voluptatem se mutuo diligunt, ut pueri, forsitan tales homines dicere amicos nos quoque debemus.*

6 *Speciesque amicitia esse plures. Ac prima quidem, & propriè cumque bonorum est hominum, quatenus sunt boni: reliqua vero per similitudinem. Quatenus enim bonum quid, & simile inter ipsos est, eorum sunt amici. Jucundum siquidem voluptuosis hominibus bonum quid est. Sed non admodum hæc conjunguntur, neque idem, & ob utilitatem, & ob jucunditatem sunt amici. Quæ enim ex accidenti sunt, non admodum copulantur. Cum vero in hæc species amicitia distributa sit, pravi ob utilitatem, vel voluptatem, quæ in re sunt similes, boni ob seipsos sunt amici. In eo enim quod boni sunt, sese mutuo amant. Atque hi absolute amici, illi ex accidenti sunt, & quia cum his habent similitudinem.*

7 *Quoad secundam: licet amicitia fundata in utilitate, & jucunditate in aliquibus sint similes amicitia perfectæ, quæ fundatur in virtute, adhuc in aliis sunt dissimiles. Primo sunt dissimiles, quia per amicitiam imperfectam, per quam aliqui se mutuo diligunt propter utilitatem, vel jucunditatem, possunt esse amici, tum mali malis, tum boni bonis, tum boni malis, tum etiam qui neque sunt boni, neque mali, &*

inter



inter se invicem, & bonis, aut malis. Ratio est, quia non repugnat, quod duo boni, vel duo mali sint in aliquo mutuo sibi jucundi, vel utiles, vel quod duo, quorum alter sit bonus, alter malus, in aliquo sint sibi jucundi, vel utiles &c; ergo possunt se invicem amare ratione jucunditatis, vel utilitatis. E converso vera amicitia, quæ consistit in hoc, ut aliqui se mutuo diligant propter seipsos, non potest intercedere, nisi inter bonos. Ratio est, quia soli boni sunt simpliciter amabiles gratia sui, & quatenus sunt boni in ratione hominis: mali autem non sunt amabiles gratia sui, sed solum propter utilitatem.

3 Secundo sunt dissimiles, quia in sola amicitia fundata in virtute non creditur calumniis, in aliis creditur. Ratio est, quia cum uterque amicus per longam consuetudinem sit certus de virtute, & amore alterius, non facile praviū quid de altero credit. At in aliis amicitis, cum neuter amicus sit certus de probitate alterius potest facile credere prava de altero, adeoque dare locum calumnie.

4 Tertio sunt dissimiles. Nam in sola amicitia fundata in virtute inveniuntur ea, quæ consentur propria veræ amicitie, hoc est ut amici sibi mutuo credant, & ut nunquam sibi mutuo injuriam faciant. Probus enim non mentitur, nec injuriam facit, præsertim amico. At qui non sunt probi, sed se diligunt propter utilitatem, vel jucunditatem, nihil est, cur non sibi invicem mentiantur, & injuriam faciant.

5 Ex his infertur, quod sola amicitia fundata in virtute dicenda est vera amicitia, cum sola habeat conditiones veræ amicitie. Quia tamen homines amicitias vocant etiam eas, quæ fundantur in utilitate, & jucunditate, ideoque dicunt amicas civitates, quæ ineunt fœdera propter communem utilitatem, & vocant amicos eos, qui se diligunt ob jucunditatem, ut pueros, nos non debemus recedere à communis modo loquendi.

6 Dicendum est, quod, epilogando hætenus dicta, primo plures esse species amicitie, nimirum tres assignatas. Dicendum secundo solam amicitiam fundatam in virtute, qualis est inter bonos, esse primo, propriam, & perfectam amicitiam, alias duas esse amicitias per quamdam similitudinem cum amicitia virtutis. Sicut enim amici propter virtutem se diligunt propter bonum simpliciter, sic amici propter jucunditatem, & utilitatem diligunt se propter jucundum, & utile, quod hominibus voluptuosum, & sectantibus utilitatem est quoddam bonum. Dicendum tertio, quod non admodum frequenter hæc dux amicitie invicem copulantur, ita ut iidem sint amici, & propter utilitatem, & propter jucunditatem. Ratio est, quia quæ per accidens conjunguntur, raro copulantur, sed per accidens est, ut vir jucundus sit etiam alteri utilis; ergo non frequenter contingit, ut iidem se diligant simul ut jucundos, & ut utiles. E converso quia non per accidens est, ut probi sint sibi mutuo jucundi, & utiles, ideo vera amicitia fundata in virtute includit etiam amicitiam jucunditatis, & utilitatis. Dicendum quarto, quod pravi cum non sint simpliciter boni, non possunt se diligere simpliciter propter se ipsos, sed solum ut utiles, & jucundos, soli verò probi possunt se diligere propter se ipsos; sed illi tantum sunt per se, & absolute amici, qui se diligunt propter se ipsos; ergo soli probi possunt esse absolute, & per se amici, alii verò possunt esse amici solum secundum quid, & per accidens.

De Habitu, & actu amicitie.

#### Caput V.

1 **Q**uemadmodum autem in virtutibus, alii ex habitu, alii ex operatione boni dicuntur, ita quoque in amicitia est. Nam qui in consuetudine degunt, mutua consuetudine oblectantur, & bona sibi mutuo suppeditant: qui verò dormiunt, vel locis divisi sunt, non operantur illi quidem, sed

sed ita tamen affecti sunt, ut amici operentur.

2. Nam loca non amicitiam absoluit, sed operationem dissolvunt.

3. \* Si quæ diuturna absentia fuerit, amicitia quoque videtur oblivione inopere. Unde dictum est, multas jam amicitias dissolvit ineffabilitas.

4. Senes autem, aut austeri esse ad amicitiam idonei non videntur, quippe cum parum voluptatis in ipsis infir: cum molesto autem, aut non suavi versari possit nemo. Natura enim, quod molestum est, fugere, quod jucundum, appetere videtur. Sed qui se mutuo admittunt, non tamen simul vivunt, benevolentis potius, quam amici similes sunt.

5. Nam nihil est ita amicorum, ut simul vivere. Praesidium enim indigui appetunt, simul autem diem traducere citius beat. quippe cum solitatis his esse minime conveniat, simul vero degere non liceat, nisi jucundi sint, isd. inque oblectentur: id quod habere sodalitis amicitia videtur.

6. Ac maxime quidem amicitia, sicut sapius jam diximus, honorum est. Quod enim absolute bonum, ac jucundum est, amabile est, atque eligibile, unicuique verò, quod unicuique est tale. Bonus autem bene ob utraque hac.

**P**ostquam Aristoteles explicavit, quid, & quotuplex sit amicitia, agit de actu, ac de habitu amicitiae.

1. Docet ergo primo, quod sicut in virtutibus alius est habitus, alius est actus virtutis, sic alius est habitus, alius actus amicitiae. Actus amicitiae est, per quem aliqui sibi mutuo bona volunt, & conferunt, & invicem conviventes mutuo delectantur de bonis alterius. Habitus amicitiae est, per quem aliqui sunt dispositi ad exercendos actus amicitiae, licet non exercent, sed dormiant, vel sint absentes.

2. Ex his inferitur primo, quod distantia localis non dissolvit amicitiam, quæ consistit in habitu, sed solum impedit actus amicitiae. Licet ergo aliqui locis sint sejuncti, si tamen retineant habituales dispositionem ad exercendos invicem actus amicitiae, adhuc remanent amici.

3. Inferitur secundo, quod licet distantia localis amicitiam non tollat, tamen si fuerit diuturna, potest illam obliterare. Ratio est, quia sicut virtutes morales per longam cessationem ab actibus possunt im-

minui, ac tandem etiam amitti, sic amicitia. Ideo proverbii loco dictum est, quod taciturnitas plures amicitias dissolvit.

4. Inferitur tertio, quod qui propter ætatem, vel naturam &c. non sunt satis apti ad actus amicitiae, neque etiam sunt apti ad amicitiam. Et quia actus amicitiae est convivere; qui verò non sunt jucundi, non sunt apti ad convivendum, siquidem naturaliter fugimus molestum, & appetimus jucundum; ideo qui non sunt jucundi, non sunt satis apti ad amicitiam. Et quia senes propter ætatem, & severi propter naturam non sunt satis jucundi, ideo neque senes neque severi, satis sunt ad amicitiam apti. Si igitur tales homines se mutuo diligant, & invicem sibi bona conferant, sed non convivant, benevolis magis sunt, quam amici, siquidem non exercent, neque sunt apti ad exercendum propriissimum actum amicitiae, qui est convivere.

5. Quod autem convivere delectabiliter sit præcipuus actus amicitiae, probatur: nam præcipuus actus amicitiae est, ad quem amicitia inclinatur, etiam seclusa utilitate; sed amicitia maxime inclinatur ad convivendum cum amicis, etiam seclusa utilitate; ergo &c. Probatur minor: ad illum enim amicitia inclinatur, etiam seclusa utilitate, ad quod inclinatur amici, etiam si sint beati & nullius indigi; sed licet amici egentes inclinent ad utilitatem, quam trahunt ex amicitia, amici etiam beati inclinant ad vivendum amicabiliter cum amicis, cum non deceat beatos esse solitarios; ergo &c. Et quia non possunt invicem convivere, qui non sunt sibi mutuo jucundi, à primo ad ultimum sequitur, quod homines injucundi in convictu, non sunt satis apti ad amicitiam.

6. Inferitur quarto, quod boni sunt maxime apti ad amicitiam, cum sint maxime apti ad convivendum delectabiliter. Qui enim sunt maxime amabiles, & maxime jucundi, & absolute, & respectivè ad invicem.



invicem, sunt maximè apti ad hoc, ut amentur, & delectent in convictu; sed boni propter virtutem, quæ est simpliciter bona, sunt maximè amabiles, & etiam maximè jucundi absolutè: virtus enim propter hoc ipsum, quia est bona, est jucundissima: & præterea sunt etiam maximè amabiles, & maximè jucundi mutuo: boni enim maximè amant, & maximè delectantur bonis; ergo &c.

7 Caterum dilectio affectui, amicitia habitui similis est. Dilectio enim nihilominus est erga inanimata, cum electione vero redamant: ac electio ab habitu est, & \* & bona volunt ipsi, quos amant, illorum causa, non ex affectu, sed ex habitu.

9 & amantes amicum, quod sibi ipsis bonum est, amant. Bonus enim vir amicus effectus bonum ei sit, cui est amicus. Vterque igitur, & quod sibi bonum est, amat, & æqualem vicem voluntati, & jucunditati refert. Æqualitas enim amicitia dicitur. At hæc in bonorum amicitia maxime insunt.

19 In austeris vero, & senibus eo minus amicitia sit, quo sunt morosiores, minusque consuetudinibus gaudent. Hæc enim maxime videntur esse amica, amicitiaque effectricia. Atque idcirco iuvenes cito amici efficiuntur: senes non ita, quippe cum non fiant amici illis, quibus non oblectantur. Simili modo quoque austeri. Sed hi benevoli quidem inter se sunt, quia bona volunt, & ad indigentias subveniunt: amici tamen non admodum sunt, propterea, quod non simul diem traducunt, neque mutua consuetudine delectantur, quæ ad amicitiam pertinere maxime videntur.

7 Iam quia posset dubitari, utrum amicitia sit habitus, vel passio quædam, ideo Aristoteles probat amicitiam non esse passionem, sed habitum, licet amor sit passio. Ratio est primo, qui amicitia est, per quam aliqui amant se, non utcumque, sed ex electione, & mutuo, ideoque non potest exerceri cum rebus inanimatis, quæ sunt incapaces redamationis, cum amor possit etiam versari circa inanimata; sed electio non spectat ad passionem, sed ad habitum; ergo amicitia non est passio, sed habitus.

8 Secundo per amicitiam volumus bona amicis gratia ipsorum; sed solus habi-

tus electivus potest velle alteri bonum gratia ipsius, passio non potest; ergo &c.

9 Verum posset contra hanc rationem opponi. Dictum est, quod unicuique est amabile id, quod ipsi est bonum. Quo pacto igitur per amicitiam possumus velle bona amicis, non gratia nostri, sed gratia ipsorum? Respondet Aristoteles, quod amicus, dum amat amicum, facit illum bonum sibi; ergo dum amat amicum, amat eum, qui est bonus simpliciter, & qui est bonus amico. In hoc verò amore amici par sibi mutuo reddunt, & sunt æquales, in quantum uterque vult bona alteri gratia ipsius, & gaudet de bonis alterius, Hæc verò æqualitas præsertim invenitur in amicitia bonorum, quæ sola est amicitia perfecta.

10 Quia autem habitus amicitia acquiritur per actus, ideo qui sunt parum apti ad actus amicitia, non acquirunt amicitiam. Senes igitur, & alii homines austeri, quo difficiliore sunt, & morosiores, minusque gaudent congressibus, qui sunt actus amicitia, eo de amicitia minus participant. Quia rursus juvenes delectantur congressibus, ideo juvenes facile, & cito euadunt amici, senes, & austeri difficile, ac tardè. Possunt igitur senes, & austeri esse invicem benevoli, ita ut sibi bona velint, & etiam conferant, ac sibi mutuo succurrant in necessitatibus, amici verò esse non possunt, cum non delectentur mutuo convictu, prout requiritur ad amicitiam.

In qua amicitia possint esse multi amici; perfectior ne sit amicitia jucunditatis, an utilitatis? & cur potentes utantur diversis amicis ad jucunda, & ad utilia?

### Cap. VI.

1 A Tvero, ut multis quispiam sit amicus amicitia perfecta, fieri non potest, quemad-

modum neque ut amore multorum simul aliquis capiat. Exuperationi enim simile hoc est. Quod autem est huiusmodi, ad unum spectare naturæ consuevit.

2 Multos vero eidem simul vehementer placere, non facile est, fortasse etiam neque bonum esset.

3 Opus præterea est, & experimentum capere, & consuetudine uti, id quod perquam difficile est.

4 Ob utilitatem tamen, & iucunditatem fieri potest, ut multis quis placeat. Multi enim tales sunt, & in brevi tempore ministraciones fiunt.

1 **E**xplicata definitione, speciebus, habitu, & actu amicitiae, proponit, & soluit Aristoteles aliquas quaestiones. Prima quaestio est, an possit quis habere multos amicos? Respondet, quod per amicitiam perfectam non potest, per amicitiam iucunditatis, & utilitatis potest. Quod non possit quis per amicitiam perfectam habere multos amicos, probatur primo, quia ad amicitiam perfectam requiritur, ut quis valde amet amicum; sed non potest quis valde amare multos, ut patet in amore carnali, qui cum est vehementens, non potest versari circa multos, sed plerumque versatur circa unum; tantum; ergo &c.

2 Secundo probatur, quia ad amicitiam perfectam requiritur, ut amici sibi mutuo valde placeant; sed est impossibile, ut eidem multi valde placeant, ideoque videmus, quod cum unus incipit valde placere, alii incipiunt displicere: fortasse etiam non est bonum, ut multi valde placeant eidem, quia eo ipso non posset studere sibi ipsi, sed deberet totaliter occupari cum amicis; ergo &c.

3 Tertiò probatur, quia ad amicitiam perfectam requiritur, ut amicus multo tempore, & longa consuetudine experientiam sumat de virtute, & amore amici; sed est difficile hoc pacto certificari per experientiam de virtute, & more multorum; ergo &c.

4 Quod verò possit quis per amicitiam iucunditatis, & utilitatis habere multos amicos, probatur: multi enim possunt

eidem placere per urbanitatem, & utilitatem, atque ad acquirendam certitudinem de hoc, quod aliquis sit iucundus, vel utilis, sufficit experientia brevis temporis; ergo potest quis habere multos amicos utilitatis, & iucunditatis.

5 Magisque ex his ea similis est amicitia, quæ ex iucunditate existit, cum eadem ab utrisque exhibetur, & sese mutuo, vel isdem oblectantur, cuiusmodi iuuenum amicitia sunt; magisque in his, quod liberale est, conspicitur. Quæ vero est ob utilitatem, vulgarium hominum est.

6 Et beati utilibus minimè indigent, sed iucundis. Volunt enim simul cum aliquibus vivere, & molestiam parvo tempore tolerant: nam assidue sustineret nemo, quin ne bonum quidem ipsum, si molestum ipsi esset. Idcirco amicos iucundos querunt: fortasse verò oportet, ut etiam bonos, cum tales ipsi sint, & ipsi item bonos. Ita enim ipsis inerunt ea, quæ amicis inesse debent.

5 Secunda quaestio est, utrum ratio amicitiae magis conveniat amicitiae iucunditatis, an amicitiae utilitatis? Respondet Aristoteles, quod similior veræ amicitiae est amicitia iucunditatis, per quam aliqui se invicem diligunt ut iucundos, quales solent esse amicitiae iuuenum. Probatur primo, quia cum vera amicitia sit maximè liberalis, utpote in qua amicus vult bonum amico gratia ipsius, ea amicitia est similior veræ, quæ magis est liberalis; sed amicitia iucunditatis magis est liberalis, quam amicitia utilitatis, in qua requiritur recompensatio boni, adeoque videtur similis cuidam negotiationi; ergo &c.

6 Secundo ea amicitia, quæ necessaria est etiam hominibus beatis, est melior, quam amicitia, quæ non est necessaria hominibus beatis; sed amicitia utilitatis non est necessaria hominibus beatis, quia beatus non est indigens, est autem illis necessaria amicitia iucunditatis, nam volunt convivere aliquibus; licet autem possit quis brevi tempore convivere cum hominibus tristibus, longo tempore non potest quis



convivere cum homine etiam bono, si sit tristis; ergo &c. Beatus igitur quarit amicos iucundos; sed beato, utpote bono, non potest esse iucundus qui non est bonus; ergo beati debent esse simul iucundi, & boni, & vir probus debet esse iucundus amicis.

7 At qui in potestatibus constituti sunt, distinctis amicis uti videntur. Alii enim ipsi utiles, alii iucundi sunt. Ut autem utraque iidem exhibeant, non admodum contingit, quippe cum neque iucundos cum virtute, neque utiles ad honestas res quarant, sed alios urbanos voluptatis causa, alios idoneos ad agenda ea, qua mandata fuerint. Hac autem in eodem non admodum sunt. Probum quidem virum esse simul, & iucundum, & utilem, dictum jam est. Sed ei, qui excellit, huiusmodi amicis fieri non solet, nisi etiam virtute excellatur: sin minus, non adequatur ex eata portione superatur. Caterum non admodum tales esse consueverunt.

8 Atque haec quidem amicitia in aequalitate consistunt. Eadem enim ab utrisque exhibentur, voluntque sibi mutuo, aut alterum pro altero recompensant, ut voluptatem pro utilitate. Has autem minus esse amicitias, minusque permanere dictum jam est. Sed & ob similitudinem, & ob dissimilitudinem ejusdem, & esse, & non esse amicitia videntur. Ex similitudine enim, quam habent cum ea, qua est ex virtute, videntur amicitia, quippe cum altera iucunditatem, altera utilitatem in se habeat, qua utraque illi etiam insunt. In eo vero, quod illa calumnia vacat, stabilisque est, haec cito immutantur, aliisque multis differunt, ex illius dissimilitudine amicitia non videntur.

7 Tertia quaestio potest esse, cur homines potentes distinguant amicos, & alios quidem ament, ut iucundos, urbanos, & facetos, alios ut industrios, & aptos ad res gerendas. Respondet Aristoteles rationem esse, quia raro contingit eundem esse simul industrium, & iucundum; homines siquidem industrii non solent iocis vacare. Potest opponi: vir probus est simul iucundus, & utilis ut dictum est cap. 33. ergo potentes possunt inire amicitiam cum viro probio, coque uti, tum ad utilitatem, tum ad iucunditatem. Respondet Aristoteles

difficile esse, ut potens ineat amicitiam perfectam cum viro probio, nisi potentia sit probus, ut sicut excedit amicum in potentia, sic excedat in virtute: tales autem potentes ita excellentes in virtute non inveniunt. Ratio est, quia siamicus excellat virtute potentem, ad perfectionem amicitiae spectat, ut sicut vir probus honorat virum potentem, tanquam superiorem in potentia, sic proportionaliter potens honoret amicum probum, ut superiorem in virtute; alioquin non servaretur proportio ad amicitiam requisita; sed viri potentes nolunt deferre honorem amico ut excellenti in virtute, sed quanto sunt potentiores, tanto se existimant meliores; ergo &c.

8 Concludit Aristoteles amicitias haecenus explicatas consistere in quadam aequalitate. De amicitia perfecta est manifestum. Amici enim sibi rependunt mutuum amorem, per quem alter mutuo vult bonum alteri propter ipsum. De amicitia etiam iucunditatis, & utilitatis, patet. Nam per eas amici mutuo sibi rependunt, vel iucundum pro iucundo, vel utile pro iucundo. Addit ex dictis patere, quod amicitiae utilitatis, & iucunditatis sunt minus stabiles, quam amicitia perfecta; & quod quia in aliquo sunt similes amicitiae perfectae, in aliquo sunt dissimiles, ideo ex una parte videntur verae amicitiae, ex alia parte non videntur verae amicitiae. Videntur verae amicitiae, quia sicut amici secundum virtutem sunt sibi mutuo iucundi, & utiles, sic amici ob iucunditatem sunt sibi mutuo iucundi, amici ob utilitatem sunt sibi mutuo utiles. Ex alia parte non videntur verae amicitiae, quia cum vera amicitia non pateat calumniis, sit stabilis, habeatque plures alias perfectiones, amicitiae fundatae in utilitate, & iucunditate patent calumniis, sunt instabiles, & in pluribus aliis sunt dissimiles verae amicitiae.

De amicitia inter personas inæquales, ejus speciebus, actibus, proportionem in ipsa servanda, & æqualitate ad ipsam requisita. Cap. VII.

**A**ltera est amicitia species ex supereminentia, ut patri erga filium, & denique seniori erga juniorem, & viro erga uxorem, & principi omni erga subdito. Sed hæc inter se etiam differunt. Non enim eadem est parentibus erga liberos, & principibus erga subditos, verum neque patri erga filium, & filio erga patrem neque viro erga uxorem, & uxori erga virum.

2 Diuersa enim unicuique Virum virtus, diuersumque opus est, diuersa item ea, ob qua amant: diuersi igitur etiam amores, & amicitia erunt.

3 Atque eadem quidem utrique ab altero, neque exhibentur, neque sunt requirenda: sed cum parentibus liberi ea tribuunt, qua debentur iis, qui genuerunt, & parentes filiis ea, qua filiis exhiberi debent, stabilis talium, ac bona amicitia est. In omnibus autem amicitiiis, qua per supereminentiam existunt, amor etiam proportionem esse debet, ut meliorem amari magis, quam amare, & utiliore, & aliorum unumquemque similiter. Cum enim pro dignitate amor extiterit, tunc quodammodo æqualitas fit: id quod esse amicitia videtur.

**P**ostquam Aristoteles egit de amicitia, qua versatur inter personas æquales, agit de amicitia, qua intercedit inter inæquales. Primo ergo explicat species talis amicitia: secundo agit de actibus in ea exercendis, ac de proportionem servanda: tertio ostendit etiam ad hanc amicitiam requiri quamdam æqualitatem personarum, ac soluit quoddam dubium.

1 Quoad primum: amicitia hætenus explicata sunt inter æquales, saltem non supponunt inæqualitatem personarum. Neque enim amicitia fundata in virtute, iucunditate, vel utilitate, supponit amicos esse inæquales. At dantur aliquæ amicitia, qua supponunt inæqualitatem, per quam alter sit superior, alter inferior. Tales sunt amicitia patris ad filium, senioris ad juniorem, mariti ad uxorem, principis ad subditos. Hæc amicitia specie

differunt ad invicem. Non solum enim amicitia excedentis specie differt ab amicitia excessi: ex. gr. amicitia Patris ad filium specie differt ab amicitia filii ad Patrem, & amicitia viri ad uxorem specie differt ab amicitia uxoris ad virum &c; sed etiam amicitia unius excedentis specie differt ab amicitia alterius excedentis: ex. gr. amicitia Patris ad filios specie differt ab amicitia Principis ad subditos.

2 Quod autem tales amicitia specie differant, probat Aristoteles duabus rationibus. Prima ratio est: amicitia, & virtutes, qua ordinantur ad diversa opera, & officia exequenda, sunt diversæ; sed ad diversa opera, & officia exequenda ordinatur amicitia patris ad filium, ac amicitia filii ad patrem; ad diversa amicitia uxoris ad virum, ac Principis ad subditos; ergo &c. Secunda ratio est: amicitia, qua habent diversa motiva amandi, adeoque diversos amores, sunt diversæ; sed omnes istæ amicitia habent diversa motiva amandi, & diversos amores; ex diverso enim motivo Pater amat filium, ac Princeps subditos &c: ergo &c.

3 Quoad secundum ad amicitias, qua intercedunt inter æquales, requiritur, ut amici eadem, & æqualia sibi præstent, tum in amore, tum in aliis, & per hoc conservantur: at in amicitiiis, qua intercedunt inter inæquales non sunt præstanda eadem, sed sufficit, ut unusquisque præstet quod debet. Ex. gr. non eadem debent præstare parentes filiis, ac filii parentibus, sed filii debent præstare parentibus honorem, & obsequia, qua debent principiis suæ generationis; parentes autem debent præstare filiis curam, & providentiam, quam debent genitis ex se. Cum autem unusquisque præstat alteri qua debet, amicitia conservatur. Amor etiam in talibus amicitiiis non debet esse æqualis, sed proportionalis. Si enim ex amicis alter sit melior, & amabilius, qui est melior, debet magis amari, quam amare; & cum unusquisque ami-



amicorum amatur secundum dignitatem; tum ponitur æqualitas proportionalis amoris, per quam sicut amici se habent in amabilitate, ita se habent in amore.

4 At vero a quale in iustis. & amicitia esse non similiter videtur. Nam in iustis primo est, quod est pro dignitate. secundo, quod in quantitate est: in amicitia vero, quod est in quantitate primo, secundo, quod pro dignitate est.

5 Id autem perspicuum est, si multa virtutis, & vitii, affluentia, aut alicujus alterius distantia fuerit. Non enim amplius sunt amici, sed ne esse quidem se dignum putant. Hoc autem in Diis clarissime patet, qui plurimum omnibus bonis præstant, item in regibus. Neque enim bis plerique esse amicos se dignum ducunt, cum inferiores longe sint: neque optimis, & sapientissimis illi, qui nihil sunt. In his tamen exacta præsumptio non est, quousque sint amici. Multis enim ablati, adhuc manent. Si vero longe separatus aliquis sit, ut Deus, non amplius manet.

6 Vnde etiam in dubitationem venit, numquid amici amicis maxima ex bonis velint, ut Deos esse? Non enim amplius ipsis erunt amici, neque etiam erunt bona: amici enim bona sunt.

7 Si igitur recte dictum est, amicum amico velle bona ejus ipsis causa, cum ipsum qualiscunque est, manere oportet: hominis autem permanenti maxima bona adesse vult, & fortasse non omnia. Sibi ipsi enim maxime bona unusquisque vult.

4 Quoad tertium: quia dictum est, quod in amicitia debet poni quadam æqualitas proportionalis, posset quis existimare, quod eodem pacto amicitia intendat æqualitatem proportionalem, sicut iustitia distributiva. Reiecit hunc errorem Aristoteles, ac docet, quod non eodem modo amicitia intendit æqualitatem proportionalem, sicut iustitia distributiva, sed diverso. Explicatur. Iustitia distributiva primo, & per se intendit æqualitatem proportionis, hoc est ut personæ habeant secundum dignitatem; æqualitatem verò arithmetica, per quam personæ sint æquales, vel non multum distantes, adeoque accipiant æqualia, intendit solum secundario, & per accidens, Amicitia è converso primo,

& per se respicit æqualitatem arithmetica, per quam personæ sint æquales, vel non multum inter se distantes, & hac posita, servatur inter amicos æqualitas proportionalis, ut explicatum est.

5 Quod autem ad amicitiam primo, & per se requiratur, ut personæ sint æquales, vel non multum distantes, probatur ex signo. Eo enim ipso, quod aliqui valde distant inter se, vel in virtute, & vitio, vel in divitiis, vel in aliquo alio, non permanent in amicitia, neque existimant conservandam amicitiam cum adeo inæqualibus. Hunc oritur, ut neque Diis, seu substantiæ separatæ, quæ valde excellent hominibus, amicitiam ineant cum hominibus; neque ex hominibus Reges amicitias contrahant cum valde inferioribus; neque optimi, ac sapientissimi cum hominibus vilissimis, ac nullius pretii; ergo ad contrahendam amicitiam requiritur, ut inter personas detur aliqua æqualitas, vel non magna inæqualitas, cum ad iustitiam non requiratur talis æqualitas, ideoque possit intercedere etiam inter maximè distantes, puta inter optimos, & pessimos, inter quos amicitia non potest intercedere. Porro difficile statuitur cum quanta distantia possit, vel non possit conservari amicitia. Sufficit, quod cum aliqua potest, cum aliqua non potest; ex. gr. non potest conservari amicitia cum ea distantia, quæ est inter homines, ac Deos, seu substantias separatas.

6 Hinc oritur dubium, an amicus velit amico maxima bona, puta ut mutetur in Deum, vel in Regem, vel ut euadat in hominem maxima virtute præditum. Videtur, quod non, quia cum amicitia non possit conservari cum maxima distantia, velle ut amicus fiat Rex, est velle, ut non remaneat amicus, adeoque est velle perdere amicum; sed amicus est maximum bonum amici; ergo est velle perdere maximum bonum; sed ex amicitia nemo vult

R per-

perdere amicum, & hoc tantum bonum; ergo &c.

7 Respondet Aristoteles dupliciter. Prima responsio est: amicus vult maxima bona amico, ut tali, hoc est ut remanenti qui est; ergo non vult, ut mutetur in Deum: eo enim ipso non remaneret homo. Secunda responsio est: amicus licet velit amico maxima bona, non tamen magis, quam sibi; ergo vult amico ea solum bona, per quæ ipse non amitteret maximum bonum; ergo non vult illa maxima bona, per quæ ipse non remaneret amicus, adeoque amitteret amicum, qui est maximum bonum amantis.

Ostenditur, quod ad amicitiam magis spectat amare, quam amari, & quod amicitia conservatur ex eo, quod amici se ament secundum dignitatem. Cap. VIII.

1 Plerique autem ob ambitionem amari magis videntur velle, quam amare: unde amatores adulatores plerique sunt. Adulator enim amicus est, qui excellitur, aut se esse talem, magisque amare, quam amari se simulat.

2 Amari autem, & honorari, quod videlicet plerique appetunt, prope accedere inter se videntur. Sed non per se tamen honorem eligere videntur, sed ex accidenti. Gaudet enim plerique, cum ab ijs, qui in potestate constituti sunt, honorantur, ob spem: quippe cum si aliqua re indignentur, eam ab ipsis consequentibus se esse existiment, atque ita honore, quasi signo quodam beneficii accipiendi latari consueverunt. Qui vero à prolis viris, & scientibus honorem affectant, ipsi propriam opinionem de se ipsis confirmare cupiunt, gaudemque quod boni sint, eorum iudicio, qui ita dicunt, credentes. At amari per se gaudent. Quo circa id melius esse, quam honorari, & amicitia expectenda per se esse videretur.

3 Sed in eo, quod amat aliquis magis, quam in eo, quod amatur, consistere videtur. Argumento sunt matres, quæ amando gaudent. Nulla enim filios suos educandos tradunt, amanti quo scientes, redamari non curant, si verumque non potest, sed satis ipsis videtur, si liberos suos bene agentes inspiciant, amantque ipsos,

etiam si ob ignorationem illi, quamatri debentur, tribuere nequeant. Cum vero amicitia magis in amando consistat, & amatores amicorum laudentur, amare esse amicorum virtus videtur.

Dictum est, quod cum amici sunt inæquales, dignior debet magis amari, quam amare. Ex hoc Aristoteles procedit ad investigandum, utrum amicitia magis sit proprium amare, an amari.

1 Docet igitur primo, quod licet plerique magis appetant amari, quam amare, adhuc hoc appetunt, non ex affectu amicitia, sed ex quadam ambitione, sive affectu honoris. Ex dictis enim cap. 7. num. 3. cum amici sunt inæquales, dignior debet magis amari, quam amare; sed ambitiosi appetunt videri digniores alijs; ergo ex hoc affectu appetunt magis amari, quam amare, ideoque diligunt adulatores, iisque delectantur, & cum iis faciunt amicitiam. Adulator enim est amicus minus dignus, vel simulans se esse minus dignum, ideoque amans illum magis, quam ab illo ametur, vel simulans se amare magis, quam ametur.

2 Jam verò rationabiliter ambitiosi, sicut appetunt honorari, sic appetunt amari: nam amari, & honorari sunt bona valde propinqua, & asinia, & amari est etiam melius, & appetibilius, quam honorari. Probatur: nam quod est per se appetibile est melius eo, quod est appetibile solum per accidens, & ratione alterius, sed honorari est appetibile solum per accidens, & ratione alterius, amari est appetibile per se; ergo &c. Probatur minor quoad primam partem: nam homines appetunt honorari vel à potentibus, vel à sapientibus, & probis, sed à potentibus appetunt honorari propter spem, quod sibi sint collaturi beneficia, quibus indigent, adeo-



adeoque gaudent honore, non propter se, sed ut signo beneficii accipiendi; appetunt honorari à sapientibus, & probis, quia cum sapientes, & probi honorant eos, quos iudicant virtute præditos, gaudent honore ut argumento virtutis, à quo confirmantur in opinione, quam habent de sua virtute, adeoque appetunt honorem ut signum virtutis; ergo universum honor appetitur non per se, sed per accidens propter aliud bonum. Amari è converso appetitur propter se. cum hoc, quod est *habere amicos* sit maximum bonum, licet extrinsecum; ergo cum *amari* sit asine, ac præstabilius, quam *honorari*, non est mirum, quod ambitiosi sicut appetunt honorari, sic appetant amari.

3 Docet secundo, quod licet multi propter ambitionem magis appetant amari, quam amare, adhuc amicitie magis est proprium *amare*, quam *amari*. Probatur, nam amicitia est quidam habitus; sed maximè proprium habitus est *bene operari*; ergo maximè proprium amicitie est exercere propriam operationem amandi; *amari* autem non est ita proprium, cum non sit agere, sed pati. Confirmatur ex signo: matres enim habent magnam amicitiam erga filios; sed matres magis inclinant ad amandum, & ad gaudendum de bonis filiorum, quam ad hoc, ut amentur à filiis; ergo &c. Probatur minor; nam multæ matres dant filios suos clam educandos alijs, & tunc quia sciunt illos esse suos filios, amant, & gaudent de ipsorum prosperitatibus, non autem multum curant de hoc, quod ab ipsis, utpote ignorantibus, non amentur, ergo signum est, quod amicitia etiam vehementer magis inclinat ad *amare*, quam ad *amari*. Hinc sequitur, quod virtus propria amicorum sit amare, adeoque quod amici magis sunt laudandi, quia amant, quam quia amantur.

4 Quare inter quos hoc pro dignitate sit, & stabilis amici sunt, amicitiaque eorum permanet. At hoc modo illi etiam, qui inæquales sunt, amici maxime essent, eo quod adæquari possint. Aequalitas vero, & similitudo amicitia est, & præcipue ea, quæ est ex virtute similitudo. Cum enim stabiles per se ipsi sunt, etiam inter se mutuo permanent, & neque indigent pravis, neque talia subministrant, sed ut ita dicam, etiam prohibent. Bonorum siquidem est, neque ipsos peccare, neque amicis permittere.

6 Pravi autem firmitatem quidem nullam habent: neque enim sibi ipsi similes permanent: sed ad parvum tempus tamen amici sunt, proutate inter se mutuo oblectati. Qui vero sunt utiles, & iucundi, diutius durant. Permanent enim quoad voluptates, & utilitates sibi mutuo exhibuerint. Ex contrariis autem maxime videtur fieri amicitia, quæ ob utilitatem existit: ne pauper divitiis, imperito sciens amicus sit. Quod enim consequitur aliquis indigus, illud appetens aliud quid recompensat. Huc trahere etiam quispiam possit amatorem, & amatum, pulchrum item, & turpem. Unde amatores ridiculi interdum videntur, dum sicut amant, ita se esse amandos censent. Si simili modo sine amabiles, fortasse censere ita deberent: cum nihil vero huiusmodi habeant, ridiculum est.

7 Sed forsitan, neque contrarium per se contrarium appetit, sed ex accidenti: modis autem appetitio est, quod bonum est. Verbi causa, sicco bonum est non si humidum enadæ, sed si ad medium perveniat: calido item, & alijs, simili modo. Verum hæc cum paulo à proposito alieniora sint, in præsentia omittantur.

4 Ex eo, quod amicitie proprium sit amare amicum secundum dignitatem, sequitur, quod tunc amicitie etiam inæqualium sint maxime stabiles, cum se amant secundum dignitatem. Amicitie enim maximè stabiliuntur per hoc, quod amici faciunt ea, quæ sunt maximè propria amicitie; sed maximè proprium amicitie est, ut amici se mutuo ament secundum dignitatem; ergo &c. Addit Aristoteles, quod per hunc amorem amici ex inæqualibus fiunt quodammodo æquales. Per hoc enim, quod minus dignus tanto superet in amore digniorem, quanto superatur in di-

gnitate, æquatur quodammodo magis digno.

5 Jam licet omnis æqualitas, & similitudo valde conferat ad amicitiam generandam, & stabiliendam, adhuc præcipuè ad hoc confert similitudo fundata in virtute. Cum enim virtus sit stabilis, etiam similitudo fundata in virtute, & amicitia fundata in tali similitudine est stabilis. Porro amicus virtute præditus neque indiget, ut alter amicus pro ipso faciat aliquid prauum, neque ipse facit pro amico aliquid prauum, imo potius prohibet, ne amicus faciat quidquam prauum. Ratio est, quia proprium est viri probi, ut neque ipse faciat quidquam prauum, neque permittat, ut amicus faciat aliquid prauum.

6 E converso similitudo secundum vitia non sufficit ad stabilitatem amicitia. Ratio est, quia pravi non diu permanent similes sibi ipsis; ergo licet ex similitudine morum aliquaudiu permanent in amicitia, dum gaudent iisdem, cum deinde transeuntes à vitio in vitium incipiunt gaudere diversis, amicitiam dissolunt. Magis igitur permanent in amicitia qui se amant ut mutuo utiles, & iucundos: permanent enim in amicitia, dum permanent sibi mutuo utiles. Advertit Aristoteles, quod etiam dissimiles, & contrarii sæpe contrahunt amicitiam fundatam in utilitate, eo pacto, quo pauper facit amicitiam cum divite, ut ab eo accipiat pecuniam, indoctus cum docto, ut ab eo discat scientiam, & uterque rependit alteri honorem, atque obsequia. Aliquando verò etiam amicitia iucunditatis videtur esse inter amatorem turpem, & amatum pulchrum. Amator enim turpis delectatur facie amati: amatus pulcher delectatur obsequiis amatoris. Ridiculum verò est, cum amator turpis conqueritur, quod non æqualiter redametur ab amato pulchro. Tum enim deberet æqualiter redamari, cum esset æquè

amabilis: si verò non æquè sit amabilis, ridiculum est, quod postulet æqualiter redamari.

7 Quia verò videtur, quod aliquando etiam in naturalibus contrarium appetat suum contrarium, eo pacto, quo terra sicca appetit pluuiam humidam, ideo Aristoteles docet, quod contrarium per se appetit medium, per accidens verò contrarium. Ex gr. terra sicca non appetit humiditatem aquæ, sed mediocrem quandam humiditatem: & quia non potest illam consequi, nisi accipiat aquam, ideo appetit aquam. Sed quia hæc non spectant ad moralem, sed ad physicam, sunt hic omittenda.

Ostenditur, amicitia species distinguí secundum distinctionem communicationum politicarum.

### Caput IX.

1 Videtur autem, quemadmodum in principio dictum est, circa eadem, & in iisdem, & amicitia esse, & ius. In omni enim societate esse quoddam ius videtur, & amicitia quoque: convectores enim, & commilitones tamquam amicos appellant: pari modo etiam, qui in aliis societatibus versantur. Quatenus autem inter se commercium habent, eatenus amicitia inter ipsos est: nam & ius. Et proverbium communes res amicorum esse inquit.

2 Recte sanè. In communitate siquidem amicitia est. Fratribus autem, & sodalibus communia omnia sunt, reliquis definita: atque aliquibus plura, quibusdam pauciora, quippe cum amicitia quoque alia magis sint, alia minus. Differunt autem, & iura ipsa, Non enim eadem sunt parentibus erga filios, & fratribus inter se, neque sodalibus eadem, & civibus, simili modo etiam in reliquis amicitiiis. Diversa igitur etiam iniuria ad unumquemque horum sunt, incrementumque accipiunt, quomodo erga amicos sunt: ut pecuniis sodalem privare gravius est, quam civem: & non opem ferre



*ferre fratri, quam alieno: patrem item percussere, quam quemlibet alium. Augeri etiam simul cum amicicia jus ipsum natura consuevit, utpote cum ejusdem consistent. Et equaliter pertinent.*

**Q**uia Aristoteles cap. 7. docuit dari plures species amicitiarum, quæ intercedunt inter inæquales; antequam agat de singulis speciebus in particulari, examinat, undenam desumatur distinctio specifica amicitiarum. Primo ergo docet, & probat, quod sicut justitia, sic amicitia versatur circa communicationes, & quod sicut justitia, sic amicitia diversificatur secundum diversitatem communicationum: secundo probat, quod omnes communicationes continentur in communicatione politica, & civili; adeoque quod amicitia diversificantur secundum diversitatem communicationum civilium, seu politicarum.

1 Quoad primum: quod omnis amicitia versetur circa quandam communicationem, videtur posse multipliciter probari. Primo circa eadem, circa quæ possunt homines exercere justitiam, faciendo justa, possunt etiam exercere amicitiam, faciendo amicabilia; sed homines possunt exercere justitiam, & facere justa circa communicationes; ergo circa easdem possunt exercere amicitiam, & facere amicabilia. Hinc ortum est, ut socios, & communicantes in aliquo opere vocemus amicos, ex. gr. socios in navigando, socios in militando amicos dicimus, quia nimirum sicut debent in communicatione exercere justitiam, sic debent exercere amicitiam. Hinc etiam proverbii loco dicitur: *amicorum omnia esse communia*, quia nimirum amicitia tota consistit in communicatione bonorum.

2 Hinc sequitur, quod sicut diversæ specie sunt communicationes, aliæ majores, aliæ minores, sic diversæ sunt amicitia; aliæ majores, aliæ minores. Ex. gr. si aut inter fratres, & simul nutritos datur

omnimoda communicatio, per quam omnia sunt illis communia, sic dari debet omnimoda amicitia: sicut inter alios, puta commilitones &c. datur communicatio non omnimoda, sed quoad aliqua tantum definita, & certa, sic datur amicitia non omnimoda, & prout communicatio est major, vel minor, sic amicitia est major, vel minor. Proportionaliter etiam justa distinguuntur secundum diversitatem communicationum. Sicut enim diversa est communicatio inter parentes, & filios, diversa inter fratres, diversa inter sodales, diversa inter cives, sic diversa sunt justa præstanda inter parentes, & filios, diversa inter fratres &c. Rursus justitia, atque injustitia crescunt, ac decrescunt, prout crescit, ac decrescit amicitia. Ex. gr. quia major est amicitia fodalium, quam civium, ideo magis injustum est auferre pecuniam fodali, quam civi: quia major est amicitia inter fratres, quam inter extraneos, ideo magis injustum est auferre pecuniam fratri, quam extraneo: quia maxima est amicitia inter parentem, & filium, magis injustum est, si filius percussit patrem, quam si percussit quemlibet alium. Est etiam magis justum, ut quis det quod debet patri, vel fratri, quam alteri.

3 At vero societates omnes partibus civilis similes sunt. Nam ob utile aliquod conveniunt homines, aliquidque eorum comparantes, quæ ad visa non pertinent: & civilis societas utilitatis gratia videtur, & à principio constituisse, & perseverare. Id enim & legumatores conjectant, & sui esse inquirunt, quod communiter conducit. Reliqua igitur societates particulatim utilitatem appetunt. Exempli causa, navigatores eam, quæ ex navigatione evenit, vel ad pecuniarum comparationem, vel tale aliquid spectantem commilitones eam, quæ ex bello acquiritur, siue pecunias, siue victorias, siue urbem appetant: similiter quoque tribules, & curiales. Nonnulla vero societates fieri ob voluptatem videntur, chorealium scilicet fodalium, & contributorum, quæ sacrificii, & convivii causa consueverunt. Atque hæc quidem omnes sub

civili constituta sunt. Non enim presentem utilitatem civilis appetit, sed ad omnem vitam spectat. Et qui sacrificia faciunt, circa eaque conueniunt, honores Diis exhibent, & sibi ipsis cum voluptate requiem comparant. Prisca enim sacrificia, & conuentus videntur post fructuum collectiones, quasi primitia quadam fieri consueuisse. In his enim maximè temporibus ocio vacabant. Omnes igitur societates partes esse civilis videntur. Tales autem amicitia tales societates consequuntur.

3 Quoad tertium: omnes communicationes reducuntur ad communicationem politicam, seu civilem, & sunt quædā veluti partes illius. Probatur, & explicatur. Communicationes, quæ habent pro fine aliquam utilitatem, & aliquod bonum commune communicantium, sunt quædā partes communicationis, quæ habet universim pro fine bonum communicantium; sed communicatio civilis, seu politica habet universim pro fine bonum commune eorum, qui conveniunt in talem societatem, ut patet ex eo, quod legumlatores ordinant leges, & omnia, quæ decernunt, ad bonum commune; communicationes verò particulares habent pro fine aliquod bonum, & aliquam utilitatem commune communicantium; ergo omnes communicationes particulares reducuntur ad communicationem civilem, sicut partes ad totum. Probatur minor: nā societas in navigando habet pro fine utilitates, & bona, quæ proveniunt ex navigatione, puta acquisitionem pecuniarum &c: societas in militando habet pro fine utilitatem ex bello, puta victoriam, dominationem &c. societates etiam contribulum, & plebejorum habent pro fine aliquam utilitatem, & aliquod bonum commune: imò etiam societates, quæ fiunt gratia delectationis, ex. gr. societates in choreis, in sonis tympanorum, in sacrificiis, in nuptiis &c. fiunt gratia alicuius boni communis, puta ut homines delectabiles in his detineantur; ergo universim omnes societates fiunt ratione alicuius boni communis. Hinc est, ut omnes societates subordinentur so-

cietati civili, seu politica. Cum enim civilis non quarat solum hoc, vel illud bonum, neque pro hoc, vel illo tempore, sed quarat universim bonum commune, & pro tota vita, debet ordinare omnes societates particulares; ideoque legumlatores præscripserunt leges etiam de societatibus, quæ videntur habere pro fine voluptatem, puta de societatibus sacrificiorum, quæ ordinantur ad honorem Deorum, & ad quietem à laboribus cum voluptate: ex quo ortum est, ut tales communicationes ex antiqua consuetudine fiant post perceptionem fructuum, ut tum homines primitias fructuum offerant Diis, & indulgeant otio ad refocillandas vires post labores susceptos in fructibus colligendis. Patet igitur, quod omnes communicationes sunt partes communicationis civilis, & quod amicitia distinguuntur secundum distinctionem communicationum.

### De speciebus politiarum, & earum corruptionibus. Cap. X.

1 **C**ivilitatis vero tres species sunt, totidemque transgressionis, quasi corruptiones quadam illarum. Ac civilitates quidem, regnum, & optimi potentia, & tertia, quæ à censibus existit quam censipotentiam vocare accommodatum, videtur, sed plerique rempublicam eam appellare consueverunt. Harum optima regnum, pessima censipotentia est.

2 Ac regni quidem transgressio tyrannis est. Ambo enim unius imperio constant, plurimum tamen differunt. Tyrannus enim suam, rex subditorum utilitatem spectat. Non enim est rex, nisi ex se ipse sufficiat, omnibusque bonis excellat: at qui talis est, nulla re indiget: quo circa utilitatem non sibi, sed subditis procurabit. Nam qui ejusmodi non est sortitus potius est, quam rex. Tyrannis verò è contrario huic suum ipsius bonum persequitur, clariusque eam esse pessimam manifestum est. Id enim est pessimum, quod optimo est contrarium. E regno autem in tyrannidem transitus fit. Tyrannis enim principatus unius pravitatis est, & prauus rex, tyrannus evadit.

3 Ex optimi potentia autem in paucipotentiam fit mutatio, vitio principum, qui præter dignitatem



tatem res ciuitatis distribuunt, & omnia, aut pluraque bona sibiipsis referuant, & magistratus semper iisdem demandant, diuitias plurimi facientes: unde pauci, atque iidem pravi loco optimorum dominantur.

4 Sed ex consuetudine in populi potentiam. Haec enim finitima inter se sunt. Multitudinis enim, & consuetudine esse consuevit, & aequales omnes, qui in censu sunt. At populi potentia, quippe cum paulum Reipublica speciem transgrediatur, minimè praua est. Ac respublica quidem, seu ciuitates in hunc maxime modum immutantur. Ita enim ad minimum, & facillimè transeunt.

1 **D**ictum est species amicitiarum correspondere speciebus politiarum. Vt igitur explicemus, quæ sint species amicitiarum, præmittendum est, quæ sint species politiarum. Tres sunt rectæ politię, & totidem prauæ politię, in quas corrumpi solent rectæ politię. Prima recta politia est regnum, quod est potestas unius optimi. Secunda est Aristocratia, quæ est principatus optimorum, qui assumuntur ad gubernationem propter virtutem. Tertia est, per quam sunt participes gubernationis secundum proportionem census, quæ grecè vocatur timocratia à *τιμω*, quod significat censum, & à quibusdam vocatur communi nomine politia, seu Respublica. Ex his politijs optima est regnum, seu monarchia, in qua unus optimus obtinet principatum: infima est timocratia, in qua dominantur plurimi mediocres: tertia, & media est aristocratia, in qua dominantur pauci optimi.

2 Rex si sit malus, degenerat in tyrannum, adeoque tyrannis est corruptio regni. Regnum, & tyrannis conveniunt in genere monarchiæ, sed quia in eo genere plurimum differunt, sunt contrarij; siquidem contraria sunt, quæ in eodem genere plurimum differunt. Conveniunt quidem in genere monarchiæ, quia tum in tyrannide, tum in regno unus dominatur: sed in hoc genere plurimum differunt, nam Rex ordinat se ipsum, & totam gubernationem in bonum commune sub-

ditorum; tyrannus è converso ordinat subditos, & gubernationem in bonum, atque utilitatem tyranni. Ratio, quare Rex ordinet gubernationem in bonum subditorum est, quia Rex debet excedere omnibus in bonis corporis, & animæ, & etiam in bonis externis; ergo cum nullius indigeat, non ordinat gubernationem ad bonum proprium, sed ad bonum commune subditorum. Hinc Aristoteles infert, quod si is, qui habet supremam potestatem, non sit talis, non tam est Rex, quam *ἄλλοτρός*, hoc est forte principatum adeptus. Quia regnum est politia optima; corruptio autem optimi est pessima; ideo tyrannis est pessima politiarum. Est igitur tyrannis prauitas regni, per quam qui deberet esse Rex, cum sit prauus, evadit tyrannus.

3 Sicut Rex si sit malus degenerat in tyrannum, & Regnum degenerat in tyrannidem, sic si pauci, quibus commissa est gubernatio ut optimis, sint mali, aristocratia degenerat in oligarchiam. Est autem oligarchia principatus paucorum, qui quia sunt mali, distribuunt res civitatis præter dignitatem, & sibi omnia, vel plurima tribuunt, magistratus iisdem conferunt, ac plurimi diuitias faciunt. In oligarchia igitur pauci, ac mali dominantur loco optimorum.

4 Timocratia demum corrumpitur in democratiam, hoc est in dominationem populi. Differentia timocratiæ à democratia est, quod in timocratia omnes sunt participes gubernationis secundum censum, adeoque qui plus habent in censu, magis participant de gubernatione. E converso in democratia omnes ex æquo sunt participes gubernationis. Hinc oritur, ut in democratia pauperes, utpotè plures, dominantur magis, quam divites, in timocratia ex æquo pauperes, ac divites. Democratia igitur valdè est affinis timocratia, siquidem in utraque politia dominatur multitudo: licet sit differe-

rentia, quod in timocratia pares sunt in gubernatione, qui pares sunt in censu; in democratia omnes, etiam dispaes in censu, pares sunt in gubernatione. Quia verò democratia parum distat à timocratia, quæ est gubernatio recta, idè non multum est prava. Quod enim non valdè distat à recto, non potest esse valdè prauum. Ratio, cur politiæ ita corrumpantur, ut regnum degeneret in tyrannidem, aristocratia in oligarchiam, timocratia in democratiam, est, quia unumquodque corrumpitur in id, in quod facilius est transitus; sed facillimum est, ut Rex sit malus, adeoque degeneret in tyrannum; ut qui eliguntur ad gubernandum ut optimi, sint pravi, adeoque aristocratia degeneret in oligarchiam, & ut pauperes velint adæquari diuitibus, adeoque ut timocratia degeneret in democratiam, ergo &c.

3 Quarum similitudines, & quasi exempla sumere etiam in familijs quæ optimam possent. Patris enim erga filios societas figuram regni habet, quippe cum patri cura filiorum sit: unde etiam Homerus Iovem patrem appellat, eo quod regnum paternum imperium esse debet. At apud Persas patris imperium tyrannicum est, qui ut servis filiis suis utuntur. Tyrannicum item est heri erga seruos. In eo enim id, quod hero utile est, agitur. Sed hoc esse rectum videtur; Persicum illud prauum, atque errans. Eorum enim, qui sunt diuersi, diuersa quoque imperia sunt.

6 Viri, & uxoris optimatum potestati simile apparet. Pro dignitate siquidem imperat vir, ac circa ea, circa qua virum decet, qua autem uxori conveniunt, ea illi attribuit. Nam si omnium dominus esse velit vir, in paucipotentiam delabitur. Præter dignitatem enim id facit, & non quatenus est melior. Interdum vero uxores quoque, quibus patrimonium omne obtigit, dominantur: unde non ex virtute, sed ex diuitijs, & potentia, sicut in paucorum potentatu imperia sunt.

7 Fratrum autem societas conspota similes est. Sunt enim aequales, nisi quatenus aetatibus distant. Unde si longe aetatibus diuersi sint, fraternitas inter ipsos amicitia non amplius est.

8 Populi potentia autem in ijs maximè cohabitationibus apparet, quæ sine domino sunt. Ibi enim aequales omnes. In ijs item, ubi cum princeps imbellis sit, potestatem agendi quilibet unusquisque habet.

5 In familijs datur aliquid simile politijs explicatis, earumque corruptionibus. Potestas enim patris ad filios, quæ dicitur potestas paterna, habet quandam similitudinem regni. Sicut enim Rex debet ordinare gubernationem civilem ad bonum subditorum, sic pater debet ordinare gubernationem domesticam ad bonum filiorum. Ideo Homerus Iovem Regem Deorum vocat patrem, quia regnum est potestas quædam paterna. Rursus sicut aliquando Rex degenerat in tyrannum, sic apud Persas patres, qui utuntur filiis ut servis, degenerant in dominos. Potestas etiam herilis, per quam Dominus utitur servis in propriam utilitatem, est similis tyrannidi. Verum licet iustum sit, ut dominus utatur servis in propriam utilitatem, adhuc non est iustum, ut pater utatur filiis in propriam utilitatem, ut Persæ faciunt; siquidem potestas herilis est diuersa à potestate paterna.

6 Potestas viri, & uxoris in familijs est, sicut potestas optimatum in civitate. Sicut enim in aristocratia optimi præstant juxta proportionem suæ dignitatis, sic in familia vir, & uxor præstant juxta proportionem dignitatis, ita ut vir præsit in iis, quæ spectant ad virum, uxor in iis, quæ spectant ad uxorem. Sicut verò cum in Civitatibus aliqui potentiores volunt dominari in omnibus, & non sinunt ceteros præesse secundum dignitatem, aristocratia mutatur in oligarchiam; sic in familijs, si vir vult præesse etiam in iis, quæ spectant ad uxorem, vel uxor, quia ipsa est hæres, vult præesse etiam in iis, quæ spectant ad virum, est quædam similitudo oligarchiæ, in qua prævalent potentia, atque divitiæ.



7 Potestas fratrum carentium patre, & matre in familiis est similis timocratia. Sicut enim in politia timocratica omnes sunt pares, excepta differentia censuum; sic in familiis fratres sunt æquales, excepta differentia ætatis. Idcirco si fratres multum differant ætatibus, non videtur amplius potestas fraterna, sed paternæ.

8 Denique cum plures habitant in una domo, & nullus est dominus, tum gubernatio domus est similis democratia. Omnes enim sunt æquales. Et licet aliquis sit Princeps, ut qui præficitur ad faciendas expensas, adhuc hic est imbecillis, ita ut unusquisque ex cohabitantibus habeat parem potestatem in domo.

## De speciebus amicitiarum secundum species politiarum, & æconomiarum.

### Caput XI.

1 **I**N unaquaque autem civitate cætenus amicitia apparet, quatenus, & jus.

2 Regi sane erga subditos in beneficij supereminetia. Benefacit enim ijs, qui sub regno suo sunt, siquidem bonus cum sit ipsorum curam habet, ut bene agant, non secus, atque ovium pastor. Unde Homerus Agamemnonem pastorem populorum dixit. Talis autem paternæ est, tametsi magnitudine beneficiorum præstat. Autæ enim est, quod videtur esse maximum, ut videlicet sint filij, eorumque educationis, & institutionis, id quod majoribus quoque attribuitur. Nam & pater filiorum, & maiores nepotum, & rex à se recto jure natura imperium obtinet. Atque amicitia in supereminetia sunt. Atque ideo homines parentes, ac jus inter hos non idem est, sed pro dignitate. Sic enim & amicitia.

3 Viri item, & uxoris eadem amicitia est, atque in optimi potentia constituta, quippe cum secundum virtutem, & præstantiori amplius bonum sit, & unigenique, quod convenit: ita quoque etiam jus.

4 At verò fratrum amicitia sodalitia est similis. Æquales siquidem sunt, & coætanei, atque hujusmodi similitum morum, similitumque affectuum plerumque sunt. Huic similis reipublica illius amicitia est, qua ex consuetudine constat, quippe cum in ea æquales inter se esse cives debeant, ac probi, per viresque, & ex aqua principatus fiat: simili modo amicitia.

1 **E**xplicatis politijs, & proportionabilibus æconomijis, tum rectis, tum pravjs, explicat Aristoteles species amicitiarum correspondentium singulis politijs, tum rectis, tum pravjs.

2 Dicendum igitur primo, quod in regno inter regem, & subditos datur amicitia excellentiæ, cui similis est amicitia æconomica inter patrem, & filium. Probatur, & explicatur. Amicitia enim excellentiæ datur inter optimum, & non indigentem ex una parte, & non optimum, atque indigentem ex altera. Optimus enim, & non indigens debet indigenti conferre maxima beneficia, ejusque curam habere, ut bene se habeat, & in virtute proficiat, eo pacto, quo pastor gerit curam ovium; indigens è converso debet optimo retribuere honorem, & obsequium; sed Rex, qui supponitur optimus, & non indigens, debet subditis conferre maxima beneficia, & eorum curam gerere, ut bene se habeant, eo pacto, quo pastor gerit curam ovium, ideoque Homerus Agamemnonem Regem vocavit Pastorem populorum; subditi è converso debent Regi retribuere honorem, & obsequium; ergo inter Regem, & subditos datur amicitia excellentiæ. Proportionalis est amicitia paternæ inter patrem, & filios. Nam & pater dat filiis esse, nutrimentum, & institutionem, & filii debent parenti reddere honorem; & sicut Rex imperat ijs, quibus præest, sic pater naturaliter imperat filiis, ideoque sicut subditi debent honorare reges, sic

sic filii parentes; & sicut non eadem, quæ Rex ex iustitia præstat subditis, subditi præstant Regibus, sed proportionalia, sic non eadem, quæ ex amicitia Rex præstat subditis, subditi debent præstare Regibus, sed proportionalia dignitati: idemque dic de parentibus, ac filiis. Licet igitur tam amicitia Regis ad subditos, quam amicitia patris ad filios sit amicitia excellentiæ fundata in magnitudine beneficiorum datorum, & acceptorum, adhuc multo maiora beneficia pater confert filiis, quam Rex subditis, cum pater det filiis tum esse per generationem, tum bene esse per institutionem.

3 Dicendum secundo: amicitia viri ad uxorem similis est amicitia, quæ datur in aristocratia. Sicut enim in aristocratia unusquisque præest secundum dignitatem, sic quia vir est melior, & dignior uxore, ita primas partes tenet in gubernatione domus, ut relinquat etiam uxori suas partes; ergo proportionalis est etiam iustitia inter uxorem, & virum.

4 Dicendum tertio: amicitia inter fratres est similis amicitia sodalitæ, & ei, quæ datur in timocratia: Sicut enim sodales sunt pene pares, & æquales ætate, sic fratres, qui solent etiam esse ejusdem disciplinæ, ac proinde similibus morum. In timocratia etiam cives sunt pares, & boni, & per vices nunc dominantur, nunc parent, ergo amicitia civium est similis, ac proportionalis amicitia fraternæ.

5 In transgressionibus autem sicut iuris, ita amicitia etiam parum admodum est, & minimum omnium in pessima: in tyrannide siquidem amicitia reperitur, aut nihil, aut parum. In quibus enim principi, & subdito commune est nihil, in iis neque amicitia est, quippe cum neque ius aliquod sit, sed tale quippiam, quod artifices erga instrumentum, anima erga corpus, heros erga servum: nam hæc utilitatem ab iis consequuntur, qui ijs rei consueverunt. Sed erga inanimata, neque amicitia ulla est, neque ius, neque erga equum, aut bovem, neque erga servum, quatenus servus est: nihil enim habent commune. Nam si

erit servus animatus est instrumentum, ita instrumentum inanimatus servus est: quocirca in eo, quod est servus, erga ipsum amicitia non est, in eo quod homo, est, quippe cum unicuique homini ius quoddam esse videatur erga unumquemque, qui cum ipso legis, ac federis esse particeps potest: & amicitia igitur erit, quatenus homo est.

6 Atque in tyranniis quidem, & amicitia, & ius parum admodum est, in populi administrationibus plurimum. Cum enim sint æquales, multa inter se habent communia.

5 Dicendum quarto: in politijs corruptis, sicut parum est iustitiæ, sic parum est amicitia, ac præsertim in tyrannide, quæ est pessima politiæ, sicut pene nihil est iustitiæ, sic pene nihil est amicitia. Probat, quia cum iustitia consistat in hoc, ut unicuique detur quod suum est, & cum amicitia consistat in mutua communicatione bonorum, cum unus omnia sibi assumit, nihil relinquit alteri, non remanet locus iustitiæ, neque amicitia; sed tyrannus subditos, & omnia ordinat ad suam utilitatem, & nihil relinquit subditis: ergo &c. Tyrannus igitur utitur subditis, sicut artifex instrumento, & sicut anima corpore, & sicut dominus servo, ergo sicut licet artifex sit utilis instrumento, anima corpori, & dominus servo, adhuc nulla est inter ipsos iustitia, vel amicitia, quia non intendunt bonum commune, sed omnia referunt ad propriam utilitatem; sic licet tyrannus in aliquo sit utilis subdito, tamen quia non intendit bonum subditi, sed bonum proprium, nulla cum tyranno est amicitia, neque iustitia. Non possumus igitur habere amicitiam, neque iustitiam ad inanimata, neque ad carentia ratione, puta bovem, vel asinum, neque ad servum ut servum, quia non possumus habere amicitiam ad ea, quæ totaliter referimus ad nostram utilitatem; hæc autem omnia sicut etiam servum ut servum totaliter referimus ad nostram utilitatem, si quidem servus est veluti instrumentum animatum, instrumentum autem est veluti servus inanimatus, ergo proportionaliter neque



neque tyranni ulla pene est amicitia, vel iustitia ad subditos. liquidem subditis utitur ad suam utilitatem. Potest tamen domini ad servum, non qua servus est, sed qua homo est, esse aliqua amicitia, atque iustitia, quia cum servus, qua homo, non sit domini, neque ordinetur ad utilitatem domini, potest inter ipsos intercedere iustitia, & amicitia, ideoque potest dominus cum servo ut homine facere pacta, & potest etiam per leges statui, quo pacto dominus debeat se gerere cum servo.

6 Dicendum quinto: in democratia sicut multum est iustitia comparativè ad alias politias corruptas, sic multum est amicitia: & sicut in oligarchia mediocriter est iustitia, sic mediocriter est amicitia. Ratio est, quia in democratia populares, qui volunt omnino æquari nobilibus, intendunt bonum commune popularium; ergo datur iustitia, & amicitia inter populares; sed populares sunt plurimi; ergo iustitia, & amicitia datur inter plurimos, adeoque datur plurimum amicitia, ac iustitia.

De divisione amicitia in consanguineam, & sodalitiā; de amicitia consanguinea, & eius speciebus; ac de amicitia conjugali.

### Caput XII.

1 IN communione igitur, & societate omnis amicitia consistit, sicut dictum est. Consanguineam tamen, & sodalitiā segregaret quippiam: nam civiles, & tribules, & nautica, & quæ sunt huiusmodi, socialibus magis similes sunt. Esse enim quasi ex pactione quadam videntur. Inter has vero aliquis etiam hospitalitiā reponeret.

2 Consanguinea autem esse multiformis videtur, & tota ex paterna dependere. Parentes enim amant liberos, quasi ex se quiddam sint, liberi autem parentes, quasi ex illis quippiam sint.

3 Magisque sciunt parentes, qui ex se orti sint liberi, quam nati ex illis se esse genitos.

4 Majorem item id, à quo aliquid est, cum genito habet necessitudinis connexionem, quam quod factum est, cum eo, qui fecit. Proprium enim ei,

à quo oritur quippiam, est id, quod ex ipso oritur. ut dens, ut capillus, & quodlibet ei; qui id habet: illorum autem nulli id à quo oritur, vel minus.

5 Accedit etiam longinquitas temporis. Hi siquidem liberos statim, ubi nati sunt, amant, illi progressu temporis parentes, ubi intelligentiam, aut sensum adepti sunt.

6 Atque hinc, cur matres magis diligant, etiam patet. Parentes igitur filios, ut seipsos amant. Qui enim ex ipsis oriuntur, sunt quasi alteri ipsi, dum separati sunt, filij autem parentes, ut ab illis producti.

DESCENDIT jam Aristoteles ad agendum magis in particulari de speciebus amicitiarum. Primo ergo dividit amicitiam in consanguineam, & sodalitiā, secundo agit de amicitia consanguinea, & eius speciebus: tertio agit de amicitia conjugali.

1 Quoad primum: dictum est, quod amicitia omnis fundatur in communicatione: & quia duplex est communicatio, sanguinis nimirum, & societatis, ideo potest amicitia dividi in consanguineam, & sodalitiā. Amicitia consanguinea est, quæ fundatur in consanguinitate: amicitia sodalitiā est, quæ fundatur in quodam contractu, vel quasi contractu, qualis est amicitia civium, contribulum, connavigantium, hospitum. Omnes enim istæ amicitia fundantur in aliquo consensu, ac quasi contractu.

2 Quoad secundum: sicut plures sunt gradus consanguinitatis, sic plures sunt amicitia consanguineæ: & sicut omnes gradus consanguinitatis fundantur in primo gradu, per quem conjunguntur parentes, & filij, sic omnes amicitia consanguineæ fundantur in paterna, & filiali. Prima igitur, & maxima amicitia intercedit inter parentes, ac filios. Parentes diligunt filios, ut aliquid sui, cum filij generentur ex parentum semine, ideoque filius est quadam pars parentum ab ipsis separata. Filij diligunt parentes tanquam principia, à quibus sunt.

3 Parentes magis amant filios, quam filij

filii Parentes, ex triplici ratione. Prima ratio est, quia qui magis scit motivum amandi, ceteris paribus magis inclinatur ad amandum, ideoque per se magis amat; sed parentes magis sciunt filios esse aliquid sui, atque ex se genitos, quam filii sciant parentes esse causas suæ generationis, cum filii credant parentibus se fuisse ab iis genitos; ergo &c.

4 Secunda ratio est: qui habet majus motivum amandi, si magis etiam illud cognoscat, per se magis amat; sed parentes habent majus motivum amandi filios, quam filii amandi parentes; ergo &c. Probatur minor, quia conjunctio, per quam aliquid est pars alterius, est majus motivum amandi, quam conjunctio, per quam aliquid est principium alterius; sed conjunctio inter patrem, & filium est talis, ut filius sit pars parentum, utpote ex illis genitus, eo pacto, quo dentes, & capilli, qui oriuntur ex nobis, sunt pars nostræ; at non est talis, ut parentes sint pars filii, sed ut solum sint principium filii; ergo &c.

5 Tertia ratio est: qui longiore tempore dilexit, ceteris paribus magis diligit, siquidem amicitia tempore confirmatur, & crescit; sed parentes longiore tempore dilexerunt filios, quam filii parentes: nam parentes incipiunt amare filios ab ipsa generatione, filii incipiunt amare parentes ex eo solum tempore, quo cognoverunt illos esse parentes; ergo &c.

6 Ex proportionalibus rationibus matres magis amant filios, quam patres. Nam primo magis sciunt illos esse suos filios, quam pater, cum pater credat matri. Secundo filii videntur magis esse partes matris, quam patris, cum generentur in utero matrum, & multis mensibus sint matribus uniti. Tertio cum prius matres experiantur filios in utero, prius incipiunt amare. Parentes igitur amant filios, tanquam alteros se ex ipsis ortos, & ab ipsis separatos: filii amant parentes, ut ab illis nati.

7 At fratres se mutuo diligunt ex eo, quod ex iisdem nati sunt, Eadem enim, quam cum illis habent, natura ipsos inter se esse idem facit: unde inquirunt eundem sanguinem, eandemque radicem, atque hujusmodi: sunt itaque idem quodammodo etiam in distinctis. Multum etiam ad amicitiam facit & coeducatio, & ætas. Etate enim æqualem æqualis doleat: & consuescentes sodales sunt. Unde fraterna hæc amicitia sodalitia est persimilis.

8 Patruales item, & reliqui cognati ex his conjunctionem habent, eò quod videlicet ab iisdem sunt: suntque alij propinquiore, alij alieniores, quò vel propius, vel longius autor generis abest.

9 Estque amicitia filij erga parentes, & hominibus erga Deos tanquam erga bonum quoddam, atque excellens. Beneficia enim maxima consulere, quippe cum sint in causa, ut & sint, & nutriti, atque educati fuerint, posteaquam in lucem venerunt. Habetque hujusmodi amicitia jucunditatem atque utilitatem eò magis, quam aliena, quo etiam communior vita inter ipsos est.

10 Sunt item in fraterna, ea quæ in sodalitia, & magis inter probos, & omnino similes: quo conjunctiores etiam ab ortu se mutuo diligunt, quoque moribus sunt similiores, qui ex iisdem nati sunt, simulque nutriti, atque instituti similiter. Temporis præterea comprobatio plurima, ac firmissima est, atque in cæteris cognatis ita amicitia ratione proportionem servatur.

7 Secunda amicitia fundata in consanguinitate est fraterna. Fratres se diligunt, quia sunt immediatè ab iisdem. Quæ enim sunt ab iisdem, habent quandam identitatem inter se; sed fratres sunt ab iisdem; ergo habent quandam identitatem inter se, secundum quam dicuntur esse idem sanguine. Sicut enim sanguis ejusdem dicitur idem, dum non est ab eo separatus, ita cum est separatus, remanet quodammodo idem. Augetur, & confirmatur amicitia fraterna ex eo, quod simul sunt nutriti, & sunt æquales. Æqualis enim diligit æqualem, quia delectatur iisdem. Sodales etiam assuescunt delectari circa eadem, ideoque amicitia fraterna est similis, atque affinis amicitia sodalitia.

8 Tertio etiam patruales, & alij consanguinei habent amicitiam propter conjunctionem fundatam in eo, quod mediatè sunt



sunt ab iisdem. Qui verò minus distant ab eodem principio generationis, magis sunt conjuncti, adeoque magis amici: qui magis distant, minus sunt conjuncti, donec tandem consanguinitas, & amicitia cesset propter magnam distantiam.

9 Enumerat deinde Aristoteles aliquas proprietates dictarum amicitiarum. Duæ videntur proprietates amicitiae paternæ. Prima est: tum amicitia filiorum ad parentes, tum hominum ad Deos, est tanquam ad aliquid superexcellens, à quo acceperunt maxima beneficia. Filii enim accipiunt à parentibus esse, nutritionem, & educationem. Secunda est: amicitia filiorum, & parentum est magis delectabilis, ac magis utilis, quam amicitia extraneorum. Quo enim amici magis communicant, eo sunt sibi mutuo delectabiliores, & utiliores; sed filii, & parentes magis communicant, quam extranei; ergo &c.

10 Proprietas amicitiae fraternæ est, ut in ipsa inveniatur eadem, quæ in amicitia sodalium, & multo magis, præsertim si fratres sint boni, ac proinde similes in virtute. Porro ex triplici capite hæc magis inveniuntur in amicitia fraterna, quam in sodalitia. Primo, quia qui diuturnius se dilexerunt, magis se diligunt; sed fratres diuturnius se dilexerunt, quam alii sodales, siquidem se dilexerunt à natiuitate; ergo &c. Secundo, quia qui sunt similiores in moribus, magis se diligunt; sed fratres, utpote habentes ideam nutrimentum, & eandem educationem, sunt per se similiores in moribus, quam alii sodales; ergo &c. Tertio, qui per diuturniorem experientiam certificati sunt de mutuo amore, magis sunt amici; sed fratres per diuturniorem experientiam magis sunt certificati de mutuo amore, quam alii sodales; ergo &c. Addit Aristoteles, quod proprietates amicitiae fraternæ cum debita proportionem inveniuntur in aliis amicitii consanguineorum, quæ derivantur à fraterna, ac magis,

aut minus de illa participant, prout magis, aut minus ab ipsa distant.

11 Viro item, & uxori amicitia esse natura videtur. Homo enim conjugale magis, quam civile animal est, quanto prior magisque necessaria est familia, quam civitas: & filiorum quoque procreatio animalibus communior. Sed aliis quidem animalibus eatenus communicatio est: at homines non sobolis procreanda tantummodo, sed rerum etiam, quæ ad vitam spectant, comparandarum causa cohabitant. Officia enim continuo divisa inter ipsos sunt, alia viri, & alia uxoris, sibi que mutuo opitulantur, quæ propria sunt, in commune constituentes: atque ob id & utilitas, & jucunditas esse in hac amicitia videtur. Esse etiam posset ob virtutem si probi essent: est siquidem utriusque virtus, atque ejusmodi re gaudent. Vinculum autem ipsorum esse filii videntur. Vnde citius qui liberis carent, dissolvi consueverunt, quippe cum filii commune bonum amobus sit: quod autem commune est, connectit.

12 At vero cum quaeritur quomodo viro cum uxore sit convivendum, & item cum amico cum amico, nihil aliud quaeri videtur quam quo pacto jus est. Neque enim amico erga amicum, neque erga alienum, & sodalem, & condiscipulum idem jus esse constat.

11 Quoad tertium: amicitia conjugalis, licet fundetur in contractu, adhuc est magis secundum naturam, quam qualibet amicitia civilis. Ideo enim amicitia civilis est secundum naturam, quia homo naturaliter est animal non solitarium, sed civile; sed homo naturaliter est etiam magis animal conjugale; ergo &c. Probat ur minor, quia quæ sunt priora, & magis necessaria, atque ordinantur ad aliquid communius, sunt magis secundum naturam; sed amicitia conjugalis est prior, ac magis necessaria, quam civilis; rursus amicitia conjugal is ordinatur ad procreationem, & educationem liberorum, quæ est communis omnibus animalibus; ergo &c. Advertit tamen Aristoteles, quod societas conjugal is aliorum animalium ordinatur unice ad filiorum generationem, & educationem: at societas conjugal is hominum ordinatur etiam ad utilitatem vitæ. Sunt enim quædam officia propria viri, ut quæ gerenda sunt

sunt foris, alia sunt officia propria mulieris, ut quæ gerenda sunt domi; ergo & vir eget ope mulieris, & mulier ope viri; ergo vir, & mulier indigent mutua societate, non solum ad filios procreandos, sed etiam ad necessitatem, & utilitatem vitæ; ergo amicitia conjugalis est simul utilis, & delectabilis. Si verò contingat utrumque esse virtute præditum, erit etiam ob virtutem. Cum enim detur virtus propria utriusque sexus, & mulier delectabitur virtute viri, & vir delectabitur virtute mulieris. Porro amicitia conjugalis confirmatur, ac stabilitur per filios, ideoque filii sunt vincula, & nexus amicitia conjugalis. Hinc oritur, ut facilius dissolvantur matrimonia, in quibus nulli suscepti sunt filii, quam ea, in quibus suscepti sunt filii. Ratio est, quia bonum commune continet, & conservat amicitiam; sed filii sunt bonum commune parentum; ergo filii continent, & conservant amicitiam parentum.

12. Posset quæri, quonam modo vir debeat convivere uxori, & universim amicus amico? Respondet Aristoteles, quod cum vir, & uxor, & universim amicus amico debeant sibi invicem præstare quæ iusta sunt, dum quaritur, quomodo vir debeat convivere uxori? &c. nihil aliud quæritur, quam quæ iusta sint in singulis amicitiiis? Neque enim eadem sunt iusta, & ultro, citroque præstanda in omnibus amicitiiis, sed alia debet præstare amicus amico, alia extraneus extraneo, alia sodalis sodali, vel condiscipulus condiscipulo; sed de iustis præstandis agendum est in politica, & æconomica; ergo solutio quæstionis allatæ differenda est ad politicam, vel æconomicam.

De compensatione amicis facienda ad vitandas querelas, quæ solent oriri, præsertim in amicitia utilitatis, Cap. XIII.

1. Cum tres sint amicitia, quemadmodum in principio dictum est, & in unaquaque alii in aequalitate, alii in excellentia sint amici (similiter enim boni sunt amici, & melior peiori, similiter etiam iucundi, & ob utilitatem, vel aequales in adiumentis exhibendis, vel differentes) eos, qui in aequalitate consistunt, & amando, & reliquis adæquare oportet: eos vero, qui sunt inæquales, reddere quod proportionem supereminentia requirunt.

2. Expostulationes autem, & querela in ea amicitia fieri consueverunt, quæ ex utilitate est, vel sola, vel maxime: atque id non injuria. Qui enim ob virtutem amici sunt, ad beneficia sibi mutuo conferenda sunt prompti, quod virtutis & amicitia proprium est. Eorum vero, qui in hoc certant, expostulationes nulla, neque punga esse possunt: quippe cum erga eum, qui amat, & benefacit, indignetur nemo, sed si gratus sit, benefaciendo etiam ipse respondeat, qui quæ benefaciendo exuperat, cum consequatur id quod cupit, accusare nullo modo amicum possit: nam utrumque bonum appetit.

3. Neque in iis admodum quæ ex voluptate consistunt, contingere accusatio consuevit. Simul enim utrisque id sit, quod cupiunt, si convictum mutuo oblectantur. Ridiculus enim videretur qui non oblectantem accusaret, cum licent non simul degere.

4. At ea est expostulatrix amicitia quæ ex utilitate contrahitur. Nam cum ob commodum proprium mutua consuetudine utantur, plerumque indigent, minusque se habere existimant, quam conveniat, accusantque, quod quantum indigent, tantum etiam non consequuntur, cum digni sint: qui verò benefaciunt, tantum exhibere nequeunt, quantum indigent illi, qui accipiunt.

Distinctis, atque explicatis speciebus amicitia, agit Aristoteles de compensatione facienda ad vitandas querelamonias amicorum conquentium, quod sibi non reddatur id, quod debetur. Primo ergo ostendit, quæ debeant in singulis amicitiiis observari: secundo ostendit querimonias



monias dari solere in sola amicitia utilitatis, non autem in amicitia virtutis, vel delectationis: tertio explicat, undenam oriantur querelæ in amicitia utili, quæ intercedit inter æquales: quarto demum docet, qualis compensatio sit facienda ad vitandas huiusmodi querelas.

1 Quoad primum: dictum est tres esse amicitias, honestam, utilem, delectabilem. In omnibus his amicitii amici possunt esse, vel pares, vel impares. Patet; nam & possunt esse amici duo æquales in virtute, & duo inæquales; ergo amicitia fundata in virtute potest intercedere, tum inter pares, tum inter impares. Proportionaliter duo æquæ iucundi, vel inæqualiter iucundi, duo æquæ utiles, vel inæqualiter utiles, possunt contrahere amicitiam fundatam in iucunditate, vel utilitate; ergo etiam amicitia fundata in utilitate, vel iucunditate potest intercedere, tum inter pares, tum inter impares. Hoc posito; ad querelas vitandas in omni amicitia est observandum, ut pares reddant sibi æquale in amore, & in omnibus, impares reddant sibi proportionale in amore, & in omnibus: ex. gr. ut amicus melior tanto magis ametur, quanto est melior.

2 Quoad secundum: querimonie oriri solent in sola pene amicitia fundata in utilitate, non autem in amicitia fundata in virtute, & iucunditate. Hoc autem accidit non sine ratione. Primo igitur in amicitia fundata in virtute non dantur querelæ. Ratio est, quia amici ex virtute se mutuo diligunt, & volunt sibi mutuo conferre bona, & beneficia; ergo cum certatim conentur sibi mutuo benefacere, non possunt inter eos esse contentiones, ac rixæ. Nemo enim habet occasionem conquerendi de eo, à quo amatur, & accipit beneficia, sed potius si sit gratus, retribuit ei quantum potest. Si verò quis exuperet in conferendis beneficiis, non conqueretur de amico, si non reddat æquale. Cum enim uterque conetur alterum supe-

rare in beneficiis conferendis; ut quid conqueratur, si voti compos fiat?

3 Secundo neque etiam in amicitiiis fundatis in iucunditate solent oriri querelæ. In hac enim amicitia amici simul degunt, quia uterque delectatur altero. Si ergo uterque consequitur delectationem ex consortio alterius, quid queritur, cum voti compos fiat? Si autem non consequitur delectationem ex consortio alterius, ridiculus est, si queritur de hoc, quod alter non sit sibi iucundus. Cur enim cum ipso degit, si non est iucundus, cum possit cum ipso non degere?

4 Tercio in amicitia utilitatis crebræ sunt querelæ. Cum enim frequenter contingat, ut alter non consequatur ab amico omnia, quibus indiget, & amicum reserat ad utilitatem, queritur de illo, quasi non præstet sibi omnia, quæ oporteret præstare, & quibus ipse est dignus. Ex alia parte qui beneficia confert amico, non potest illi tot beneficia conferre, quot indiget, & quot se existimat dignum.

5 Videtur autem sicut ius est duplex, alterum non scriptum, alterum legitimum.

6 \* sic amicitia, quæ ex utilitate fit, moralis altera esse, altera legitima. Querela igitur tunc precipue oriuntur, cum non ex eadem contractus fiunt, ac dissolutiones. Ac legitima quidem in conditis consistit, altera omnino vulgaris è manu in manum: liberalior altera in tempus, ex pacto tamen quid pro quo reddendum sit. In qua manifestum quidem est, & non ambiguum quod debetur, sed amica dilatio conceditur. Unde inter nonnullos ex his iudicia minime fiunt, sed acquiescendum putant, cum fide inter se contraxerint. Sed moralis non in conditis versatur, sed tanquam amico donat, aut quodeunque aliud alteri exhibet: deinde aut æquale, aut amplius sibi esse recipiendum confert, quasi non dederit, sed mutuarit: cum autem non sicut contraxit, etiam dissolvat, alterum accusabit. Hoc vero contingit, propterea quod volunt quidem honesta omnes, aut plerique, sed utilia tamen eligunt. Honestum enim est beneficium conferre, non ut vicissim recipiamus: utile autem beneficio affici est.

7 Si quis igitur potest, retribuere debet dignas gratias iis, quæ accepit, atque id sponte: invidius enim

enim amicus faciendus non est. igitur eo, quod aberraverit in principio, ab eoque acceperit beneficium, à quo non oportebat (non enim ab amico accepit, atque eo, qui propter ipsum id faceret) perinde ac si ex conditis beneficio affectus sit, ita dissolvendum. *Pepigisset siquidem qui potest, se esse redditurum, & eum, qui non potest, neque ille qui dedit, dignum censuisset qui acciperet. Quare si potest, reddendum est. In principio autem est considerandum, à quo, & qua conditione beneficio afficiatur quispiam, ut his acquiescat, vel minime.*

5 Quoad tertium: ut asserat Aristoteles rationem, ex qua oriuntur querelæ in amicitia utilitatis, præmittit duplex esse justum, quod debet unus alteri præstare. Primum est justum scriptum, hoc est legitimum, & lege statutum: secundum est justum non scriptum, præstandum tamen ex quadam æquitate. Proportionaliter duplex est utile, quod in amicitia utilitatis debet amicus amico præstare. Alterum est legitimum, & pactis, ac conventionibus statutum: alterum est morale, quod debet quis amico præstare ex quadam moralitate, & æquitate.

6 Hoc supposito: cum amicus indigens existimat debere sibi præstari illud utile, quod sibi debetur secundum quamdam æquitatem, alter verò præstat solum id, quod amico debetur ex pacto, & conventionione, tum oriuntur querimonie. Indigens enim conqueritur, quod sibi præstetur minus, quam debetur; amicus non indigens conqueritur, quod alter exigat plus, quam illi debetur. Utilitas igitur legitima in talibus amicitiiis est, quæ debetur ex condito, atque ex pacto. Ex his quædam est omnino venalis, cum statim debetur, ut sit in venditione, & emptione; alia est liberalior, cum licet sit definitum, quid pro quo debeat retribui, adhuc non statim exigitur, sed permittitur dilatio ad tempus amico commodum, ideoque multi amicorum neque etiam iudicio repetunt quod debetur, sed contenti sunt obligatione fidelitatis, per quam amicus se obligavit ad reddendum, fide præstita.

Utilitas moralis est, cum licet quando quis dat aliquid amico, non definiat, quid debeat sibi retribui, sed det quasi liberaliter, adhuc dat ad hoc, ut amicus sibi retribuat æquale, vel plus, quasi non donaverit sed mutuaverit: si verò non recipiat ab amico retributionem, quam sperabat, conqueritur de amico. Ratio est, quia plerique, licet appetant honesta, ideoque velint apparenter operari secundum honestatem, adhuc tamen re ipsa præterunt utilia; sed honestius est conferre beneficiū amico gratis, & sine spe retributionis; utilius est accipere retributionem pro collato beneficio; ergo volunt quidem secundum apparentiam dare amico gratis; secundum veritatem volunt accipere retributionem, & cum non accipiunt, conquerruntur.

7 Quoad quartum: ad vitandas dictas querimonias amicorum, qui beneficium accepit, debet amico sponte retribuere æquale accepto. Ratio est, quia non debet facere, ut amicus invitatus sibi contulerit beneficium gratis, sed nisi retribuat, amicus invitatus contulit beneficium gratis: contulit enim ex spe retributionis, adeoque est invitatus de hoc, quod non retribuitur; ergo &c. Si igitur à principio accepit quod dabatur ut gratis datum ab eo, à quo non debuit accipere ut gratis datum, erravit; ergo ut errorem corrigat, debet pro beneficio retribuere æquale, ac si fuisset datum ea conditione, ut retribueretur æquale. Cum igitur quis accipit beneficium à tali, debet tum pacisci se retributurum, si potest; si autem non potest, non debet beneficium acceptare. Nam sicut qui dat spe recipiendi æquale, non daret, si sciret alterum non posse retribuere; sic qui accipit, non debet acceptare, si putat se non posse retribuere. Qui igitur potest, debet reddere æquale. Cum autem offertur beneficium, debet is, cui offertur, considerare, a quo, & spe cuius beneficium offeratur, ad hoc, ut illud acce-



pret, si potest retribuere, non acceptet, si non potest.

8 Dubitationem autem hac res habet, utrum utilitate ejus, qui accepit, an beneficio ejus, qui contulit, merendum sit id, quod retribuere debemus. Qui enim acceperunt, extenuantes rem, talia se accepisse à benefactoris dicunt, quæ sicut illis parva erant, ita ipsi accipere ab aliis poterant: illi verò contra, quæ maxima erant apud se, & ab alijs non licebat, & in periculis, ac necessitatibus hujusmodi se dedisse ajunt.

9 Nunquid igitur quia ab utilitate est amicitia, ejus, qui beneficio est affectus, utilitas mensura est? Hic enim est is qui indiget, & ille huic opitulatur, quasi æquam gratiam receperit. Tanta igitur fuit opitulatio, quantum adjutus est: unde tantum est illi reddendum, quantum est consequutus, vel etiam amplius: id, quod honestius est.

10 In amicitijs autem, quæ ex virtute existunt, eriminationes nulla sunt, sed ejus electio, qui beneficium contulit, mensura similis est: quippe eum virtutis, ac morum præcipua vis in electione consistat.

8 Sed quia dictum est eum, qui accipit beneficium, debere reddere æquale, quæritur, à quo mensuranda sit talis æqualitas. Debetur mensurari ex utilitate recipientis, an ex operatione conferentis? Explicatur difficultas. Qui beneficium acceperunt, solent illud extenuare, dicendo fuisse sibi parum utile id, quod acceperunt, ac se potuisse illud idem ab alijs etiam accipere. E converso qui beneficium contulerunt, solent beneficium exaggerare, dicendo se tribuisse amico maxima rerum suarum, quæque non potuissent amico ab alijs conferri, ac præterea tempore necessitatis, ac periculi. Explicandum est igitur, unde nam mensuretur magnitudo beneficii collati?

9 Dicendum magnitudinem beneficii collati ex spe retributionis mensurandam esse utilitate ejus, cui confertur. Ratio est, quia amicus confert beneficium amico indigenti, ut recipiat æqualem subventionem, & æqualem utilitatem; ergo debet qui beneficium accepit, retribuere

æqualem subventionem, & æqualem utilitatem, vel etiam majorem: hoc enim est honestius; ergo in beneficijs collatis propter utilitatem, utilitas recipientis est mensura beneficii.

10 Concludit Aristoteles, quod in amicitijs fundatis in virtute non dantur querelæ: quod mensura beneficii est electio, ac voluntas conferendis. Illud igitur beneficium est majus, quod confertur majori amore: illud est minus, quod confertur minori amore. Ratio est, quia beneficium mensuratur ex præcipuo; sed præcipuum in beneficio est voluntas, atque amor conferentis, ergo &c.

De compensatione amicis facienda ad vitandas querelas, quæ oriri solent in amicitia inæqualium.  
Caput XIV. & ultimum.

1 IN illis verò quæ ex supereminencia fiunt, divisiones quoque accidere consueverunt. Præterque enim plus fieri esse habendum censet, quod quando sit, amicitia dissolvitur. Nam qui melior est, convenire sibi existimat, ut plus habeat: bono enim amplius esse tribuendum. Similiter etiam qui est utilior, inutilem enim ajunt non oportere æqualem partem habere: alioqui ministrationem futuram, non amicitiam, nisi pro dignitate operum fiant ea, quæ in amicitia aguntur. Putant siquidem sicut in pecuniarum communicatione plura accipiunt, qui plura contulerunt, ita in amicitia quoque esse faciendum.

2 At indignus, & peior, e contraria: boni enim amici esse opem ferre indigentibus. Quid enim inquirunt, prodest, si probo viro, aut potenti quispiam sit amicus, si nullam utilitatem ex eo sit consequuturus.

EXPlicata compensatione necessaria ad vitandas querelas in amicitia æqualium, agit Aristoteles de compensatione necessaria ad vitandas querelas in amicitia inæqualium.

1 Sepe est controversia, atque dissensio inter amicos inæquales. Ex una enim parte qui est melior, ac dignior, existimat sibi plus tribuendum, quam minus digno. Æquum enim est, ut meliori, ac digniori plus tribuatur. Similiter qui in negotijs

impendit operam utiliore, existimat sibi plus deberi. Si enim æqualem utilitatem acciperet qui impendit operam minus utilem, esset quadam servitus utilitatis, per quam non reciperet uterque secundum suam dignitatem. Sicut ergo in negotiatione qui plus pecuniæ conferunt, plus habent lucris; sic qui utiliore operam conferunt, debent accipere plus emolumentum.

2 Ex alia parte qui est pauperior, ac minus dignus, existimat sibi plus tribuendum. Amicus enim bonus, & abundans debet subvenire amico indigenti. Confirmatur, quia alioquin quid prodest amicitia minus boni cum magis bono, ac pauperis cum divite, si indigens non obtineat ab abundante aliquod emolumentum?

3 Videtur autem uterque recte censere, oportetque utriusque ex amicitia amplius quidem tribui, non ejusdem tamen rei amplius, sed ei, qui excellit, honoris, ei, qui indiget, lucris. Virtutis enim, & beneficii præmium honor, indigentia subsidium lucrum est. Hoc ita se habere in rebus publicis apparet. Non enim honore afficitur, qui nullum bonum recipit: quippe cum id, quod publicum est, ei datur, qui de republica bene meretur. Publicum autem quoddam est honor. Non enim fieri potest, ut & lucretur quispiam ex republica, & honoretur: cum in omnibus minus habere sustineat nemo. Ei igitur, qui in pecunijs est inferior, honorem: ei, qui munera non accepit, pecunias retribuit. Quod enim pro dignitate sit, amicitiam, sicut dictum est, & adæquat, & conservat. Ita igitur etiam cum inæqualibus versandum est, ab eoque, qui aut in pecunijs, aut in virtute est adjectus, retribuendus honor est, atque id, quatenus facultas ipsius fert.

4 Quod enim fieri potest, non quod pro dignitate sit, amicitia exigit. Neque enim quod pro dignitate sit, in omnibus est: sicut in honoribus, qui Diis, aut parentibus exhibentur: nemo enim referre his dignam gratiam posset: sed qui pro viribus colit, is esse probus videtur.

5 Proposita controversia, & rationibus pro utraque parte, decidit illam Aristoteles. Docet igitur, quod tum ei, qui superat, tum ei, qui superatur, retribuendum est plus, ut bene probatur rationibus allatis: ac non retribuendum est plus ex his-

dem, sed ex diversis. Præcellenti igitur ab indigente tribuendum est plus honoris: indigenti à præcellente tribuendum est plus utilitatis. Probat, & explicatur: nam præmium virtutis, ac beneficentiæ est honor, auxilium indigentia est lucrum: sed excellens debet esse beneficus indigenti; ergo excellenti debet retribui plus honoris, indigenti plus lucri. Confirmatur exemplo ejus, quod sit in Rebus publicis. Honor enim non tribuitur, nisi iis, qui beneficia in Rempublicam contulerunt. Si quis enim beneficentia contulit Reipublicæ, præsertim succurrendo illi per pecunias, rependitur ei publicum bonum, hoc est honor: iis vero, quibus rependitur pecunia pro laboribus, non rependitur simul honor; ergo ut agatur secundum dignitatem, ei, qui est utilis alteri per virtutem, aut pecunias, retribuendus est honor: ei, qui indiget, & præstat obsequia, retribuenda sunt pecuniæ. Sic igitur exhibendo quod unicuique debetur secundum dignitatem, amicitia conservatur.

4 Addit Aristoteles, quod ad amicitiam sufficit, ut quis amico reddat quod potest, etiamsi non reddat æquale, quia non potest. Explicatur. Sunt enim quidam, quibus reddere non possumus æquale pro acceptis beneficiis: ex. gr. Parentibus, & Deo nemo potest reddere æquale, cum acceperit ab ipsis esse, quod non potest reddere, & tamen si quis reddat Deo, & parentibus quod potest, est bonus, & æquus; ergo ad hoc, ut quis sit bonus, & æquus, non requiritur, ut reddat æquale, sed sufficit, ut reddat quod potest.

5 Atque idcirco non licere filio patrem abdicare, patri autem filium licere videretur. Reddere enim oportet eum, qui debet. At quicquid fecerit filius, nihil dignum collatis beneficiis fecit. Quare semper debet. Quibus autem debetur, iis, dimittendi est facultas: igitur patri quoque erit. Adde, quod nemo fortasse unquam abscissurus ab eo videretur, nisi gravitate exasperaret. Nam præter naturalem amicitiam, subdolum non decreta humanum est. Et vero fugien-



*fugienda est, aut non studendum opem ferre, si sit prauus. Beneficio enim affici volumus plerique, facere autem ut inutile fugere consueverunt. Ac de his quidem haftenus dictum sit.*

§ Ex his Aristoteles infert patrem aliquando posse abdicare filium, eumque dimittere; filium è converso in nullo casu posse abdicare, vel dimittere parentes. Qui enim semper est debitor, non potest illum abdicare; sed filius, quæcunque præstiterit patri, semper est debitor, & semper obligatur patri; ergo &c. Ex opposita ratione pater potest abdicare, ac dimittere filium. Creditor enim potest abdicare, ac dimittere debitorem; sed pater est creditor respectu filii; ergo &c. Adde, quod

filius nunquam recederet à patre, eumque dimitteret, nisi ex excellenti malitia. Nam præterquam quod filius habet naturalem amicitiam cum patre, si filius laboraret malitia humana, consonum est, ut non deferret auxilium patris; ergo cur recedat à patre, nisi quia habet malitiam plusquam humanam? At etiam humanum est, ut pater non curet auxilium asserre filio, si sit prauus, quia licet omnes, etiam mali velint accipere beneficia, adhuc multi fugiunt ut inutile beneficia conferre pravis; ergo humanum est, ut pater dimittat, atque abdicet filium prauum. Et per hæc Aristoteles concludit librum octauum Ethicorum.

# ARISTOTELIS

## ETHICORVM

### LIBER NONVS.

De Recompensatione conservativa Amicitiae. CAP. I.

**I**N omnibus amicitijs, qua dissimiles specie sunt, id quod proportionem respondet, sicut dictum est, amicitiam conservat: quemadmodum & in civili, suorum pro calceis pro dignitate commutatio sit: textori item, & reliquis. Atque hic communis mensura numerus comparatus est, ad quem omnia referantur, quoque mensurantur omnia.

2 In amatoria autem amator interdum criminatur, quod cum supra modum amet, non redametur, cum nihil ipse, sita incidere, amabilem se habeat: scire item amatus, quod cum ille prius promiserit omnia, nihil postea præstet. Huiusmodi autem querimonia contingunt, cum alter voluptatis causa amatum amat, alter amatorem ob utilitatem, & hæc ambobus non ad sunt. Nam cum horum causa amicitia conslet, cum ea non

fiunt, ob qua amabant, amicitia dissolutio est. Non enim se mutuo amabant, sed ea, qua utriusque aderant, qua stabilia non sunt: quocirca huiusmodi etiam sunt amicitia. At morum amicitia per se cum sit, permanet, sicut dictum est.

3 Dissentiunt autem etiam, cum alia fiunt ipsi, & non ea, qua appetunt. Perinde enim est, ac si nihil fiat, cum id non consequitur quispiam, quod cupit. Quemadmodum cithardesto ille qui quanto melius caneret, tanto plura pollicitus fuerat: cum repeteret mane quod fuerat ipse promissum, voluptatum pro voluptate reddidisse se dixit. Si igitur uterque id volebat, satis habuisse: si alter oblectationem, alter lacrum, & ille habet, hic minime: non recte id, quod ad societatem spectat, inter hos esset. Quibus enim indiget quispiam, ipsi & studet, atque illius causa hac dabit.

**P**OSTQUAM Aristoteles lib. 8. egit de essentia, ac speciebus amicitiae, lib. 9. agit de quibusdam proprietatibus, & effectibus amicitiae, ac soluit quasdam quaestiones circa amicitiam. Prima proprietas amicitiae est, ut conservetur recompensatione. Ut de hac Aristoteles agat, primo explicat, quo pacto omnes amicitiae, etiam dissimilium, & inaequalium conserventur recompensatione; secundo explicat, quo pacto, & quae amicitiae turbentur ex defectu compensationis proportionalis: tertio declarat, qualis debeat esse compensatio proportionalis, & quis debeat illam aestimare?

1 Quoad primum: amicitiae aliae sunt aequalium, & similium, aliae sunt inaequalium, ac dissimilium. Amicitiae aequalium, ac similium conservantur per compensationem aequalem, & ejusdem generis. Amicitiae inaequalium, ac dissimilium conservantur per compensationem proportionalem. Ex. gr. sicut societas inter sutorem, & textorem conservatur per hoc, quod sutor accipiens à textore opus ipsius, det textori tot calceos, quot sint aequalis aestimationis, ac opus textoris; sic amicitia dissimilium conservatur per hoc, quod amico retribuat aliquod aequale in aestimatione illi, quod acceptum fuit ab amico. Veruntamen cum ea, quae commutantur in commerciis, mensurentur aliqua mensura communi, hoc est pecunia, facile est in commerciis statuere, quid pro quo sit retribuendum ad hoc, ut compensatio sit secundum dignitatem. E converso cum quae commutantur in amicitia, puta affectus, obsequia, beneficia &c. non sint aestimabilia per pecuniam, neque per aliam mensuram communem manifestam, difficile est statuere, quid pro quo sit retribuendum in amicitia dissimilium, & inaequalium.

2 Quoad secundum: sicut amicitiae conservantur proportionali compensatione, sic perturbantur ex defectu verò, vel existimato talis compensationis. Aliquando

turbantur amicitiae ex eo, quod amor non non compensatur amore, ideoque saepe amatores conqueruntur, quod cum ipsi supra modum ament, non redamantur, cum fortasse nihil in se habeant amabile. Aliquando turbantur ex eo, quod delectatio non recompensetur utilitate, ideoque saepe Amasii conqueruntur, quod cum amatores cuncta sibi promiserint, deinde non reddant. Talis autem perturbatio sequitur in amicitia, per quam unus amat alterum ob delectationem, alius ob utilitatem. Si enim non consequuntur id, quod in amicitia intendunt, dissolunt amicitiam, quia non tam se invicem amabant, quam ea, quae per accidens ipsis inerant, nimirum delectabilitatem, & utilitatem, quae quia non sunt stabilia, nec tales amicitiae sunt stabiles. At amicitia fundata in virtute, stabilis est, quia per eam amici se diligunt ut virtuosos, ac simpliciter bonos; sed virtus est stabilis; ergo &c.

2 Aliquando turbantur amicitiae non ex eo, quod non reddatur compensatio proportionalis, sed ex eo, quod non redditur illa compensatio, quae intendebatur. Qui enim non assequitur compensationem, quam affectat, ita se habet, ac si nullam assequeretur recompensationem. Explicatur exemplo. Quidam rogavit Citharædum, ut caneret, ac promisit illi tanto plura se retributurum, quanto melius caneret. Cecinit Citharædus, ac mox postulavit mercedem. Respondit ille se aequalem delectationem præbuisse Citharædo aliquo suo opere, puta saltatione; ac Citharædus præbuerat sibi per cantum, adeoque jam soluisse aequalem recompensationem. Veruntamen si uterque affectasset delectationem, facta fuisset aequalis compensatio: at si Citharædus affectabat lucrum, ille alius delectationem, profecto non redita est Citharædo compensatio debita. Citharædus enim non cecinisset, nisi ad obtinendum id, quo indigebat; sed non indigebat delectatione, sed lucro; ergo &c.



4 Sed dignitatem rei statueri iustus est? ejusne, qui prius contulit, an ejus qui prius accepit? ille enim, qui confert, ei videtur permittere: id quod ajunt etiam Protagoram facere consuevisse. Cum enim qualiacunque docuisset, ei, qui didicerat, jubebat aestimare, quanti viderentur esse digna ea, quæ sciebat, & tantum accipiebat. In talibus autem satis est nonnullis illud: Ait homini merces. At qui cum pecuniam praeceperint, nihil postea faciunt ex ijs, quæ dixerunt, ob nimios promissionum excessus, merito in accusationibus incidunt. Non enim præstant ea, quæ pepigerunt. Atque hoc fortasse sophista cogitur facere, propterea quod nemo eis daret argentum ob ea, quæ sciunt. Hi igitur cum non faciant ea, ob quæ mercedem acceperunt, merito accusantur.

4 Quoad tertium: quaeritur, qualis debeat esse recompensatio proportionalis, & uter debeat illam aestimare, illene, qui dat, an qui accipit? Dicendum, quod per se aestimare, qualis debeat esse recompensatio proportionalis, spectat ad utrumque, hoc est tum ad dantem, tum ad accipientem; adhuc tamen quando aliquis prius dat sine pacto, quo determinet, quid sit retribuendum, tum ex permissione dantis, judicium de eo, quod retribuendum est, relinquitur accipienti. Hoc pacto se gerebat Protagoras. Cum enim docuisset ea, quæ profitebatur, jubebat discipulum aestimare, quæ recompensatio retribuenda esset pro ijs, quæ didicisset, & accipiebat illam recompensationem, quæ videbatur æqua discipulo. Porro socius debet quoad hæc ferre judicium æquum, & dare mercedem æquam. Jam verò sapienter qui prius acceperunt argentum, ac mercedem, peccant, quia non præstant ea, quæ pepigerunt, ideoque merito increpantur. Hoc autem vitio plerumque peccant sophistæ. Accipiant enim argentum, ac deinde docent quædam tam vana, ut discipulum pœniteat se dedisse argentum pro ijs, quæ didicerunt, ideoque sophistæ merito increpantur.

5 Vbi vero nulla subministrætionis pactio sit, illos, qui per se prius dant, absque crimine ullo esse dictum jam est. Eiusmodi enim amicitia est, quæ ex virtute constat. Retributioque est ex electione faciendæ. Ea enim amici, & virtutis est. Ita etiam convenit ijs, qui philosophia causa inter se habent societatem. Non enim pecunijs dignitas aestimatur, neque honor æquiparabilis exhiberi posset, sed fortasse satis est, sicut etiam erga Deos. & parentes, id quod fieri potest.

6 Quod si datio ejusmodi non fuerit, sed ob aliud quod, maxime quidem fortasse ea faciendæ est retributio, quæ utriusque pro dignitate esse videatur: sin id non contingit, non modo necessarium videbitur, ut is, qui prius habet, ipse statuatur, verum etiam iustum. Quantam enim is utilitatem consequutus fuerit, aut pro quanto voluptatem elegerit, si tantum ille receperit, dignam remunerationem habebit. Nam etiam in venalibus rebus ita fieri apparet.

7 Quibusdam etiam in locis leges sunt, ne de venalarijs commercijs iudicia fiant, eo quod oporteat cum eo, cui credidit, ita dissolvere, quemadmodum societatem iniit. Iustus enim esse putat, ut cui permissum est, is statuatur, quam qui permisset. Nam plerumque non æqui aestimant qui habent, & qui habere volunt. Sua enim singulis, & quæ dant, digna multo precio videntur, sed retributio tamen tanta sit, quantam statuerint illi, qui acceperunt. Oportet autem fortasse non tantum aestimare, quanti apparet alicui, cum habet, sed quanti aestimabat, antequam haberet.

5 Sed quid, cum amicus dat sine pacto, ut proportionale retribuat? Dicendum, quod cum amicus dat omnino liberaliter, & non ut accipiat remunerationem, sicut accidit in amicitia fundata in virtute, tum non oriuntur querelæ de eo, quod beneficium non recompensetur; siquidem amicus beneficium conferendo non intendit ulla recompensationem. Adhuc tamen sicut amicus confert beneficium ex electione libera, sic qui beneficium accipit, debet illud compensare ex electione libera: hoc enim est secundum amicitiam, & secundum virtutem, ut amicus recompenset beneficium acceptum. Præcipue autem hoc est faciendum in societatibus, quæ fiunt gratia addiscendi sapientiam. Licet enim qui docet, liberaliter doceat, adhuc qui sapientiam didicit, debet recompensare bene.

necicium sibi collatum à magistro. Et quia bonum sapientiæ est tantum, ut non possit pro dignitate compensari ulla pecunia, vel honore, ideo quandoquidem qui sapientiam didicit, non potest reddere æquale pro beneficio accepto, sufficit, ut reddat quod potest, eo pacto, quo quia parentibus, ac Diis non possumus reddere æquale pro acceptis beneficiis, sufficit, ut reddamus quæ possumus, ut dictum est lib. 8. cap. 14. num. 4.

6 Si verò amicus conferat beneficium non omnino liberaliter, sed gratia recompensationis, qui accipit beneficium debet reddere retributionem, quæ tum danti, tum accipienti videtur æqualis. Si autem iudicium de æquali compensatione relinquitur illi, qui prius accepit beneficium, debet is statuere, quæ sit æqualis compensatio, illamque retribuere. Sed qualem recompensationem debet iudicare æqualem? Dicendum, quod illa recompensatio est æqualis, per quam tantam confert alteri utilitatem, quantam accepit ex accepto beneficio; si verò acceperit ab altero delectationem, debet illi retribuere tantum, quantum dedisset ad illam delectationem obtinendam. Sicut igitur in commutationibus commerciorum, qui dat alteri aliquid æquè utile, ac id, quod accepit, vel qui dat pretium, pro quo alter vendidisset id, quod dedit, eo ipso servat æqualitatem requisitam ad iustitiam; sic in commutationibus amicabilibus qui dat aliquid æquè utile, ac sibi fuerit utile id, quod accepit, vel dat id, quod dedisset ad obtinendum id, quod accepit, eo ipso servat æqualitatem requisitam ad amicitiam.

7 Confirmatur hoc ipsum, quia leges quarundam civitatum statuunt, ne fiant iudicia circa communicationes volutarias; ergo existimant, quod qui dat sine pacto, quo determinet, quid sit retribuendum, relinquit id iudicio accipientis, adeoque standum est iudicio ipsius. Licet igitur sæpè non convenient in æstimatione rei

qui dat, & qui accipit (nam qui dat existimat id, quod dat, dignum magno pretio, qui accipit existimat id dignum parvo pretio) adhuc standum est iudicio accipientis, quia qui dedit nō taxans pretium, censetur eo ipso relinquere iudicio accipientis taxationem pretii. Advertit tamen Aristoteles, quod qui accipit, non debet existimare pretium rei id, quo illam æstimasset, cum jam habet, sed id, quo illam æstimasset, antequam haberet. Solent enim homines bona externa minoris æstimare, quando jam illa possident, quam antequam illa possideant.

Soluuntur quædam dubia circa beneficia, & eorum recompensationem. Caput II.

1 **A**T vero huiusmodi res dubitationem admittunt, utrum videlicet patri omnia tribuenda sint, & parentum in omnibus? an agrotans debeat medico obtemperare; & qui eligit imperatorem, bellica rei peritum hominem eligere.

2 Simili modo a amico magis, an probo viro interveniendum.

3 \* Et benemerito reddendane magis gratia sit, quam sodali dandum, si utriusque non liceat.

1 **P**roponit deinde, ac solvit Aristoteles tria dubia circa beneficia, & eorum recompensationem. Primum dubiū est, an in omnibus parentum sit potius parenti, quam alteri? & utrum omnia danda sint potius parenti, quam alii? ex gr. quæritur, utrum agrotus debeat potius obedire parenti, quam medico, si accadat, ut contraria præcipiant? Rursus si quis debeat eligere ducem exercitus, quæritur, utrum potius debeat eligere parentem, an verò alium extraneum, qui pericia rei militaris longo intervallo parentem superat?

2 Secundum dubium est, utrum si quis possit suam operam exhibere vel amico, vel viro probo, debeat in ministerio talis operæ præferre amicū, an virum probum?



3 Tertium dubium est, utrum si quis non possit simul aliquid dare benefactori, & amico, debeat potius id dare benefactori, an amico?

4 Nunquid autem omnia huiusmodi exacte definire facile non est. Multas enim, atque omnigenas, & magnitudine & parvitate, & honestate, & necessitate habent differentias. Illud tamen obscurum non est, non omnia eidem esse reddenda.

5 Et beneficia retribuenda ut plurimum magis sunt, quam sodali inferuendum, & sicut mutuum cui debet quispiam, restituendum magis, quam sodali dandum.

6 Sed fortasse neque hoc semper: ut si quis redemptus à latronibus fuerit, utrum is vicissim redimere eum debet, qui liberarie, quicumque ille sit, an non capto quidem. sed repetenti reddere, an patrem redimere? Redimere enim patrem magis etiam, quam seipsum debere videretur. Quod igitur dictum est, in uniuersum debitum est reddendum: sed si datio honestate, aut necessitate superexcedat, ad hæc est declinandum.

7 Interdum enim neque æquum est, ut quod prius alter contulit beneficium, rependamus, cum ille probum virum esse sciens, benefecerit, ab hoc vero fiat retributio ei, quem prauum esse existimat. Nam neque ei, qui mutauit remunandum est. Ille enim, cum putaret se recepturum esse, probo viro mutuauit: hic autem à prauo recepturum se quippiam non sperat. Sine igitur re vera ita res se habet, æqualis dignitas minime est: siue non ita quidem est, sed opinantur, non absurde facere videntur. Veruntamen id, quod sæpe dictum à nobis est, disputationes de affectibus, & actionibus ita definita, ac certa sunt, sicut ea, circa qua versantur.

4 Ut hæc dubia soluat Aristoteles, præmittit, quod difficile est exacte, & in particulari respondere ad omnes tales quaestiones. Cum enim possit quis esse amicus, vel benefactor magnus, aut paruus, & cum possit esse magis, aut minus probus, & cum possit pati, vel non pati necessitatem, & cum necessitas possit esse maior, aut minor, ad decidenda hæc, & similia dubia, debeant hæc omnia considerari. Ex. gr. ad explicandum, an amicus debeat præferri benefactori, debet considerari, an amicus, & benefactor sit magnus, vel paruus? an in-

digeat, vel non indigeat? uter plus indigeat? &c. Illud igitur uniuersim statui potest, non omnia esse eidem retribuenda, sed quædam esse tribuenda uni, quædam alteri: ex. gr. quædam tribuenda sunt patri, quædam amico, quædam benefactori, quædam viro probo, ac sapienti.

5 Hoc posito, ad tertium dubium, in quo quaerebatur, utrum potius sit dandum benefactori in retributionem beneficii accepti, an amico? respondet Aristoteles, quod sicut per se potius est soluendum mutuum, quam donandum gratis alteri, cui non debetur mutuum, sic potius est retribuendum benefactori, quam donandum gratis amico. Ratio est, quia solutio debiti debet præferri liberali largitioni; sed retributio beneficii accepti debita est ex gratitudine; ergo &c.

6 Licet tamen per se retributio benefactori præferenda sit liberali largitioni, adhuc in aliquo casu particulari liberalis largitio præferenda est retributioni. Explicatur. Per se potius reddendum est mutuum, præsertim ei, qui te redemerit ex captiuitate, quam redimendus liberaliter alius captiuus. Si tamen contingat patrem esse captiuum, debet filius potius redimere patrem, quam solvere mutuum ei, à quo redemptus fuit à captiuitate. Proportionaliter qui fuit ab alio redemptus ex captiuitate potius debet redimere eum, à quo fuit redemptus, quam alium, à quo non fuit redemptus. Si tamen pater sit captiuus, filius potius debet redimere patrem, quam eum, à quo fuit redemptus; ergo in aliquo casu particulari potius est dandum alteri, quam benefactori, si datio liberalis honestate, vel necessitate superet solutionem debiti ex gratitudine, vel etiam ex iustitia.

7 Addit Aristoteles, quod licet qui beneficium accepit per se debeat par pari re-ferre, adhuc aliquando non debet. Si enim Socrates contulit beneficium Calliæ, quia sciebat Calliam esse virum probum, ac be-

ne usurum beneficio; Callias è converso sciat Socratem esse prauum, ac beneficio abususum, non debet Callias rependere Socrati beneficium, quo Socrates est abususum. Similiter si improbus dedit mutuū viro probo, quia sciebat ipsum redditurum, vir probus non debet dare mutuū improbo, sciens ipsum non redditurum. Nihil autem refert, an improbus verè non esset redditurus mutuū, an verò probus prudenter opinetur non esse redditurum. A circumstantiis igitur pendet, quando actiones sint faciendæ, vel non. Eadem enim actiones, quæ in aliquibus circumstantiis sunt faciendæ, in aliis circumstantiis non sunt faciendæ.

8 Non omnia igitur omnibus esse retribuenda, neque patri omnia, quemadmodum neque tui omnia sacrificantur, obscurum minime est. Quia verò alia parentibus, & fratribus, & sodalibus, & benemeritis reddenda sunt: singulis propria, & accommodata sunt attribuenda. Ita verò etiam facere videntur. Ad nuptias enim cognatos invitant: his enim commune genus est. Atque idcirco actiones quæ eque, quæ circa id sunt, communes sunt. Ob eandem causam quoque ad sponsalia convenire debere cognatos maxime existimant.

9 Parentibus autem alimenta præcipue suppeditanda esse videntur, utpote cum debeamus, cumque illis, qui in causa sunt, ut simus, honestius sit, quam nobis ipsis in his opera ferre. Honor quoque parentibus, quemadmodum Diis, exhibendus est, non omnibus tamen parentibus. Neque enim idem patri, & matri: neque is, qui convenit sapienti, aut duci, sed paternus: & simili modo maternus. Omni item seniori honor pro ætate reddendus est, assurgendo, & sessione cedendo, atque huiusmodi ceteris. Sodalibus autem, & fratribus locutio libera, omniumque communitas exhibenda est. Cognatis itaque, & tribulibus, & civibus, reliquisque omnibus eritendum est, ut semper quod accommodatum est, tribuamus, quæque unicuique insunt quantum ad conjunctionem, & virtutem, & usum attinet, comparatione facta diiudicemus.

10 Atque eorum quidem, quæ eiusdem sunt generis, facilius iudicium est: difficilius eorum, quæ differunt. Non ob id tamen descendendum, sed ita, ut fieri potest, facienda distinctio est.

8 Soluta tertia dubitatione, respondet Aristoteles primæ dubitationi, in qua quæ-

rebatur, utrum omnia tribuenda sint patri? Respondet Aristoteles negativè. Sicut enim licet Jupiter sit summus Deorum, adhuc non omnia sacrificanda sunt Iovi, sed quædam inferioribus Diis; unicuique autem sacrificari debet, quod est illi proportionatum: sic licet pater sit primus inter benefactores, adhuc non omnia tribuenda sunt patri, sed alia parentibus, alia fratribus, alia sodalibus, alia iis, à quibus beneficium acceperis, alia amicis; unicuique autem, quod est illi proportionatum. Ideo videmus, quod quia nuptiæ ordinantur ad propagandum genus, solent homines vocare ad nuptias consanguineos ortos ex eodem genere, quia hoc videtur illis proportionatum; ad quædam alia non vocant consanguineos, sed sodales, & amicos.

9 Sed adhuc potest quæri, quamam sint proportionata parentibus, adeoque illis tribuenda à filiis; quæ sint præstanda senioribus; quæ sodalibus, amicis, & fratribus? Dicendum, quod parentibus præcipue tribuenda sunt alimenta, & honor. Ratio, cur præcipue debeantur alimenta, est, quia iis, à quibus acceperis esse, retribuere debes alimenta, per quæ sustententur in esse; sed filii acceperunt à parentibus esse; ergo &c. Ratio, cur debetur honor, est, quia honor debetur illis, qui fuerunt maxime beneficii; sed parentes fuerunt nobis maxime beneficii, cum dederint esse; ergo &c. Non tamen omnem honorem debemus præbere parentibus, neque eundem patri, ac matri. Alius enim honor tribuendus est parentibus, alius magistratui &c. Patri debemus honorem paternum, matri maternum &c. Senioribus tribuendus est honor, qui eorum ætati accommodatur, assurgendo, loco cedendo &c. Amicis, & fratribus præstanda est confidentia, ac communicatio omnium. Consanguineis, contribulibus, ac civibus tribuenda sunt ea, quæ ipsis conveniunt, ratione consanguinitatis, amicitia, virtutis, utilitatis &c.



10 Concludit Aristoteles, quod facile est statuere, quis nam sit præferendus, posito quod sint ejusdem generis. Manifestum est enim, quod ex consanguineis præferendus est, qui propinquiore gradu consanguinitatis nobis est conjunctus; ex virtute præditis præferendus est melior &c. At difficile est determinare, quis sit præferendus ex iis, qui sunt diversi generis: ex gr. præferendūne sit virtute præditus, an consanguineus. Adhuc tamen enitendum est, ut id statuamus.

De dissolutione amicitiae, ac de causis, ac modo talis dissolutionis.

Cap. III.

1 **O**Ritur autem dubitatio, utrum cum ijs, qui non permanent, dissolvenda sint amicitia, necne. An cum ijs, qui ob utilitatem, aut jucunditatem sunt amici, cum non amplius ea habent, dissolutionem fieri absurdum non est? illorum enim erant amici: quibus deficientibus consentaneum est, ut etiam ipsi non amplius ament.

2 Criminaretur autem quispiam, si ille, qui ob utilitatem, aut voluptatem amat, se ob mores amare simulaverit. Sicut enim in principio diximus, plurima dissensiones inter amicos oriuntur, cum non similiter & putant, & sunt amici. Cum igitur frustratus fuerit aliquis, atque ob mores se diligere existimavit, cum nihil ejusmodi ille agat, seipsum is culpat. Cum autem illius simulatione deceptus fuerit, cum, qui deceperit, accusare justum est, atque eo magis quam eos, qui moestas adulterant, quo circa rem præciosiorem maleficium huius est.

1 **S**Econda proprietas amicitiae est, ut ex quibusdam causis sit dissolvenda. Primo igitur quaeritur, utrum amicitia sit dissolvenda, cum alter amicorum non permanent talis, qualiserat, quando facta est amicitia cum illo, sed mutatus est in deterius? Respondet Aristoteles, quod si quis sit amicus alteri, propterea quod alter est illi jucundus, vel utilis, si non remaneat amplius jucundus, vel utilis, nullum est inconveniens, quod amicitia dissolvatur. Est enim rationabile, ut qui est amicus

alicui, non per se, sed ut tali, cum ille non remanet talis, non amplius sit amicus, neque amplius diligat ipsum, sed unus erat amicus alteri non per se, sed ut utili, vel jucundo; ergo &c.

2 Sed ulterius quaeritur: si, ut saepe contingit, qui amabatur ut utilis, vel ut jucundus, existimabat se amari propter virtutem, quando dissolvitur amicitia, eo quod non remanet amplius jucundus, neque utilis alteri, habet ne justam causam conquerendi de illo altero? Dicendum, quod si quis se ipsum deceperit, existimās se amari propter virtutem, cum alter hoc non simulaverit, sibi imputet, si est deceptus, adeoque non potest iuste de altero conqueri: si verò alter simulaverit se amare propter virtutem, cum amaret propter utilitatem, vel delectationem, tum merito est accusandus & multo etiam magis, quam ij, qui pecuniam adulterant. Qui enim adulterat rem meliorem, magis peccat, quam qui adulterat rem minus bonam; sed amicitia est multo melior, quam pecunia; ergo &c.

3 At si admisit ut bonum, pravus vero ille evaserit, & videatur, numquid amplius amandus est? An fieri non potest? siquidem non quodlibet est amabile, sed bonum, neque amandum praviū est. Pravi enim esse amicum, aut similem pravo fieri, nullo modo oportet. Simile autem simili esse amicum, dictum jam est.

5 Nunquid vero statim facienda dissolutio est. An non cum omnibus, sed cum ijs, qui ob pravitatem incurabiles sunt? Nam qui correctionem admittunt, ijs eo magis in moribus quam in facultatibus ferendum auxilium est, quo & præstantiores, & amicitiae sunt accommodatiores. Videtur autem ille, qui dissolvit amicitiam, nihil absurdi facere, quippe cum non huic, neque tali fuerit amicus. Quo circa cum eum immutatum reservare nequeat, abscedit.

3 Rursus inquitur: si quis faciat amicitiam cum altero, ut bono, diligens ipsum ratione virtutis, si ille mutetur in malum, vel cognoscatur ut malus, debet ne permanere in amicitia? Respondet Aristoteles impossibile esse, ut is permaneat in eadem

eadem amicitia cum illo. Ratio est, quia amabat illum ut bonum; ergo cum non remanet bonus, non remanet amabilis; ergo non potest alter perseverare in amicitia, quia amet illum ut bonum. Addit neque decere, ut vir probus habeat amicum prauum. Neque enim oportet esse amatorem pravorum, imo amare virum prauum est quid simile pravitati: & cum amicitia fundetur in similitudine, quo pacto potest quis esse amicus hominis pravi, nisi sit pravius?

4 Debet ne igitur quis statim, ac amicus evaserit pravius, dissolvere amicitiam? Dicendum, quod tum solum debet dissolvere amicitiam, cum alter ita evaserit pravius, ut sit insanabilis à sua pravitare: si verò videatur sanabilis, non debet amicus statim dissolvere amicitiam, sed debet, adhibita curatione, conari, ut ipsum reducat ad sanitatem. Si enim ferendum est auxilium amico laboranti in pecuniis, quanto magis auxilium ferendum est eidem, si laboret in moribus? præsertim cum finis amicitia sit virtus, non pecunia. Neque verò est absurdum, ut cum amicus mutatur ex bono in pravius, dissolvatur amicitia. Amicitia enim non potest contrahi cum pravo, sed cum probo ut probo.

5 At vero si alter perisset, alter vero probior evaserit, ita ut longe præstet virtute, numquid utendum amico est? An fieri non potest? In magna autem distantia id maxime perspicuum fit, ut in amicitia à pueritia constatis. Si enim alter permaneat animo puer, alter vir quam optimus evaserit, quo pacto esse poterunt amici, cum neque iisdem oblectentur, neque gaudeant, & doleant? Neque enim inter sese mutuo hac inerunt ipsis. Absque his vero esse amicos non licebat, quippe cum fieri nequeat, ut simul degant. Sed de his dictum jam est.

6 Num autem nihilo secius se gerere debet erga ipsum, ac si nunquam fuisset amicus, an antehabita consuetudinis memoria retinenda est? Et quemadmodum amicis magis, quam alienis gratificandum esse existimant, ita iis, qui fuerunt, ob amicitiam, qua prius intercessit, tribuendum ali-

quid est, quando non ob nimiam pravitatem facta est dissolutio.

5 Queritur adhuc: si alter amicorum remaneat talis, qualis erat, cum contracta est amicitia, alter ita in virtute proficiat, ut jam sit illi valde dissimilis in virtute, debet ne conservare amicitiam cum illo? Respondet Aristoteles impossibile esse, ut remaneat amicus. Probatur, quia est impossibile, ut duo remaneant amici, si alter remanserit qualis erat, alter ita profecerit, ut evaserit valde dissimilis illi: ex. gr. si duo contraxerint amicitiam à pueritia, & eorum alter retineat mores pueriles, alter in optimum virum evaserit, non possunt remanere amici, cum non iisdem delectentur, ac doleant, sit autem impossibile, ut sint amici, qui non iisdem delectantur, ac dolent, siquidem eo ipso non possunt convivere; sed in casu posito alter remaneret, qualis erat, alter valde in virtute proficeret, adeoque evaderent valde distantes, ac dissimiles; ergo non possent retinere amicitiam.

6 Nemum queritur, an quando amicitia esset dissolvenda, deberet alter non secus se habere cum altero, ac si nunquam fuisset illi amicus? Respondet Aristoteles, quod deberet retinere memoriam præteritæ amicitia, & quod sicut arbitramur gratificandum esse magis amicis, quam non amicis, sic aliquid plus tribuendum esset ei, qui aliquando fuisset amicus,

quam alijs, qui nunquam fuerunt amici, nisi tamen amicitia dissoluta sit propter ingentem pravitatem. Tum enim ita agendum est, ac si nunquam inter ipsos amicitia fuisset.



De tribus effectibus amicitiae, qui sunt beneficentia, benevolentia, & concordia, & ostenditur virum probum esse sibi ipsi beneficium, benevolum, & concordem, improbum è converso.

## Cap. IV.

**I** Am verò ea, quæ ad amicos attinent, & quibus amicitia definitur, ex ijs, quæ erga se quisque agit, esse videntur profecta. Statuunt enim amicum esse eum, qui vult, & agit bona, aut quæ apparent, illius causa: vel eum, qui vult, & esse, & vivere amicum ipsius causa: id, quod matres erga filios faciunt, & amici, inter quos offensus aliqua incidit. Alij eum, qui simul agit, & eadem eligit, aut qui condolet, & congaudet cum amico. Maxime vero etiam hoc matribus contingit.

**H**actenus Aristoteles egit de proprietatibus amicitiae: jam agit de effectibus ejusdem. Primo ergo enumerat tres effectus amicitiae, qui sunt beneficentia, benevolentia, & concordia: secundo ostendit virum probum esse sibi ipsi beneficium, benevolum, & concordem: tertio demum probat improbum, nec esse sibi beneficium, nec benevolum, nec concordem.

**I** Quoad primum: effectus amicitiae est, ut amicus ita se habeat ad amicum, sicut ad se ipsum: & quia videtur unusquisque esse sibi ipsi beneficium, benevolus, & concors, ideo tres videntur præcipui effectus amicitiae, beneficentia, benevolentia, & concordia. Primo igitur existimant homines communiter amicum esse eum, qui vult, & facit amico bona, vel quæ existimat bona, gratia ipsius; sed vellet, & facere alteri bona gratia ipsius, est esse beneficium: ergo existimant amicum debere esse beneficium. Secundo censent amicum optare, & velle, ut amicus sit, vivat, ac bene se habeat, eo pacto, quo matres volunt hæc filiis, & amici, qui

propter aliquam offensusculam pro aliquo tempore non agunt cum amicis, adhuc optant illos vivere, ac bene se habere; sed velle, ut alter bene se habeat, est esse benevolum illi, ergo existimant amicum debere esse benevolum amico. Tertio existimant amicum esse eum, qui convivit amico, atque eadem eligit, & simul cum illo delectatur, & dolet, eo pacto, quo matres gaudent, dum vident filios gaudentes, dolent, dum vident filios dolentes, sed ita convivere alteri, ut eadem appetamus, atque iisdem gaudeamus, & doleamus, est esse concordem; ergo communiter homines censent amicum debere esse concordem amico, adeoque ex communi opinione tres sunt effectus amicitiae, beneficentia, benevolentia, & concordia.

**2** At aliquo, ex his amicitiam quoque definiunt, quorum unumquodque probo viro erga seipsum inest, ceteris vero, quatenus tales se esse existimant. Videtur enim, quemadmodum dictum est, virtus, & probus vir unicuique esse mensura.

**3** Is enim secum consentit, & eadem tota anima appetit. Et vult etiam sibi ipsi bona, & quæ apparent, atque agit. Boni enim est sui quoque causa bonum elaborare, intellectu siquidem parvis gratia, quæ esse unusquisque nostrum videtur.

**4** Vult quoque vivere se, & saluum esse, & maxime id, quo sapit. Probo enim viro esse bonum est. Unusquisque autem sibi ipsi vult bona. Effectus vero alius, illud quod evasit, omnia habere eligit nemo. Habet enim etiam nunc Deus bonum, sed cum sit ipse id quodcumque est. Unusquisque vero id, quod intelligit, esse videretur, vel præcipue.

**5** Quique est huiusmodi, secum degere vult. Iucundè enim id facit, quippe cum, & factorum oblectabiles recordationes, & futurorum spes bonæ sint: tales autem sint iucundæ. Contemplationibus præterea abundat cogitatione: condoletque, & collatur probo viro maxime: idem prorsus, & molestum est, & iucundum, & non alias aliud. Penitentia siquidem vacat, ut ita dicam.

**6** Eo, quod igitur probo viro erga ipsum utrumque quodque horum inest, isque erga amicum, perinde atque erga seipsum sese gerit: est enim amicus alter

alter ipse, amicitia quoque esse horum aliquid videtur, & amici illi, quibus hæc insunt.

7 Nam utrum erga seipsum amicitia sit, necne, in præsentia omittamus. Videretur autem eatenus esse amicitia, quatenus est duo, vel plura ex iis, quæ dicta sunt. & quia excessus amicitia similis est ei, quæ erga seipsum est.

2 Quoad secundum: ideo amicus debet esse beneficus, benevolus, & concors, quia cum debeat esse probus (dictum est enim, quod vera amicitia datur solum inter probos,) debet ita se habere ad amicum, sicut vir probus se habet ad se ipsum; sed vir probus est maximè sibi ipsi beneficus, benevolus, & concors, alij verò, qui non sunt probi, eatenus sunt sibi benefici, &c. quatenus sibi videntur probi, adeoque probitas vera, vel apparens est mensura beneficentiæ, benevolentia, & concordia, quam unusquisque habet ad se ipsum; ergo &c. Ut hæc melius explicentur, ostendendum est, quo pacto vir probus sit sibi ipsi maximè benevolus, concors, & beneficus.

3 Primo vir probus est maximè erga se ipsum beneficus. Ille enim est sibi maximè beneficus, qui quia sibi ipsi consentit, vult, & operatur sibi bona vera, & apparentia gratia sui; sed probus vult sibi vera bona, hoc est bona honesta, & bona apparentia, quia hæc eadem, quæ verè sunt bona, viro probò apparent bona; & præterea illa operatur, est enim proprium viri probi bene, & honeste operari, & gratia sui ipsius, hoc est gratia intellectus, qui principaliter est homo; ergo &c.

4 Secundo vir probus est maximè sibi ipsi benevolus. Ille enim est benevolus sibi, qui vult se saluum esse, & vivere, ac bene se habere, secundum id, quod præcipuè est ipse; sed vir probus vult se saluum esse, ac vivere in actu secundo, ac bene se habere secundum partem intellectivam, quæ est capax sapientiæ, & quæ principaliter est homo; ergo &c. Addit Aristoteles, quod qui amat se, eo ipso vult se conser-

vari, & sic habere alia bona: nemo autem curat, ut si ipse non conservetur, sed mutetur in alium, qui ponatur loco illius, ille alius habeat bona. Ex entibus porro nullum magis remanet semper idem, quàm Deus, quippe cui idem est esse, ac omnia bona esse, & bene se habere: siquidem Deus est totum suum bonum.

5 Tertio vir probus est maximè concors sibi ipsi. Ille enim est sibi concors, qui libenter, ac delectabiliter degit secum, & secundum omnes partes sui ipsdem delectatur, ac dolet, neque ita se habet, ut postquam delectatus est aliquo, mox per poenitentiam doleat, ac nolit id factum; sed vir probus libenter degit secum, redeundo ad cor suum, ac delectabiliter cogitat de vita præterita bene acta, ac de futura, in qua sperat felicitatem; delectatur etiam contemplatione præsentis, quia dicit sibi ipsi multa jucundissima; præterea cum habeat partem sensitivam parentem rationi, de ipsdem delectatur secundum partem sensitivam, & rationalèm, vel saltem non vehementer pars sensitiva repugnat rationi; & cum rectè agat, non poenitet ipsum eorum, quæ facit; ergo &c.

6 Sicut igitur vir probus est sibi ipsi beneficus, benevolus, & concors, sic est etiam amico beneficus, benevolus, & concors, cum existimet amicum alterum se: & quia ita est affectus ad amicum, sicut ad se ipsum, ideo est amicus.

7 Quaritur, an possit idem esse propriè amicus sibi ipsi. Respondet Aristoteles, quod cum idem sit sibi ipsi summè beneficus, benevolus, & concors, nihil refert querere, an sit dicendus propriè amicus, vel non, eo quod amicitia sit ad alterum. Adhuc enim amicitia ad alterum est, quæ quis ita se habet ad alterum, secundum beneficentiam, benevolentiam, & concordiam, sicut ad se ipsum. Quo autem amicitia magis quoad hæc tria assimilatur modo, quo quis se habet ad se ipsum, eo est major, & perfectior.



8 At antedicta inesse videntur etiam plerisque, quamvis pravi sint. Numquid tamen quatenus sibi placent, probosque se esse existimant, eatenus participes eorum sunt. Nam ex iis, qui vehementer sunt pravi, & facinorosi, nemini hac insunt, quin ne videntur quidem. Ferè autem neque pravis.

9 Dissentiunt enim inter se, dum alia cupiunt, alia nolunt, ut incontinentes, qui loco eorum, qua sibi esse bona videntur, iucunda quidem eligunt, sed noxia. Alii autem ob ignaviam, & segnitiam ab agendis iis desistunt, qua sibi esse optima existimant.

10 At qui multa, & gravia scelera perpetrarunt, & ob pravitatem odia habentur, & vitam fugiunt, sequè ipsos interficiunt.

11 Ac quarunt quidem improbi huiusmodi alios, quibus cum diem traducant, & seipsos fugiunt, propterea quod quando secum sunt, multorum, & gravium scelorum recordantur, atque alia huiusmodi sperant, quorum, quando cum aliis versantur obliviscuntur: cumque nihil se amabile habeant, amice erga seipsos nullo modo afficiuntur. Neque igitur collatantur, neque condolent huiusmodi homines secum. Seditione enim anima eorum agitur. Pars enim una ob pravitatem dolet, cum aliquibus abstinet, altera latatur, & quasi divolentes illa huc, hac illuc trahit, & licet fieri nequeat, ut simul doceat, & lateretur quispiam, sed paulo post eam dolet, quia latatus est, nolletque ea sibi iucunda extirpasse. Paritencia enim pravi pleni sunt. Pravius ergo cum nihil in se habeat amabile, neque erga seipsum amico esse affectus videtur. Quod si ita se habere valde miserum est, enixe fugienda pravitatis est, damnaque opera unicuique, ut probus evadat: sic enim fiet, ut & erga seipsum amice esse affectus, & aliorum esse amicus possit.

8 Quoad tertium: licet etiam aliqui pravi videantur esse sibi ipsis benefici, benevoli, & concordēs, adhuc eatenus solum participant aliquantulum hæc, quatenus sibi videntur probi; & quia vehementer pravi non videntur sibi ipsis probi, ideo vehementer pravi non sunt ipsi ipsis benefici, benevoli, & concordēs. Imo quia raro accidit, ut vir pravius videatur sibi bonus, ideo raro accidit, ut vir pravius sit sibi beneficus, benevolus, & concors.

9 Primo igitur vir pravius non est beneficus sibi ipsi. Ille enim est sibi benefi-

cus, qui non solum cupit, sed vult, & facit sibi bona, quæ cupit; sed licet pravius, ex. gr. incontinens, velit sibi vera bona, hoc est bona honesta, adhuc cum sibi ipsi dissideat, victus passione, antepositur iucunda nociva honestis, quæ sunt vera bona; timidus ex formidine, atque inertia omittit facere ea, quæ sibi existimat optima; ergo &c.

10 Secundo pravius nec est sibi benevolus. Ille enim est sibi benevolus, qui vult sibi conservationem, & vitam, & delectatur sua vita, illamque amat; sed qui valde nefanda egerunt, odio habent propriam vitam, & aliquando etiam mortem sibi consciscunt; ergo &c.

11 Tertio pravius neque etiam est sibi concors. Ille enim est sibi concors, qui libenter, ac delectabiliter versatur secum, redeundo ad cor, atque iisdem secundum omnes sui partes delectatur, ac dolet; sed vir pravius non libenter, ac delectabiliter degit secum, redeundo ad cor; cum enim redit ad seipsum, recordatur malorum, quæ gessit, ac timet graviora mala, quæ illi imminet, ideoque fugit se ipsum, ac libenter versatur cum aliis, sequè effundit in exteriora, ut obliviscatur suorum malorum; præterea anima improbi est velut in quadam seditione, ideoque interdum dolet, parit, & abstinet à quibusdam malis, interdum pravitatem latatur, ac in diversas partes trahitur, ac velluti divellitur à ratione, & à sensu, & etiam à contrariis passionibus; ergo &c. Licet autem non possit eodem tempore eodem delectari, & dolere, adhuc postquam nunc delectatus est aliquo, paulo post eodem dolet, ac maret de hoc ipso, quod fuerit delectatus, & nollet fuisse delectatus, ac sapissime eum pœnitent eius, quod fecit; ergo cum improbus nihil habeat amabile, non est amicabiliter affectus erga se ipsum. Concludit Aristoteles, quod quia valde miserum est esse talem, qualem diximus esse impro-

improbum, totis viribus vitanda est pravitatis, & enitendum est, ut euadamus boni, ut sic amicabiliter afficiamur, tum erga nos ipsos, tum erga amicos.

### De Benevolentia. Cap. V.

**I** Am vero benevolentia est quidem similis amicitia, amicitia tamen non est quippe cum benevolentia erga ignotos quoque, & latens esse possit, amicitia non possit. Et prius etiam dicta hac sum.

2 Sed neque amatio est. Neque enim intentionem, neque appetitionem habet, quæ amationem consequuntur. Atque amatio quidem cum consuetudine, benevolentia de recenti etiam fit: id quod etiam erga certatores contingit. Benevoli siquidem eis sunt, simulque cum eis volunt, nihil tamen cooperarentur. Sicut enim diximus, de recenti benevoli sunt, & leviter diligunt.

**D**escendens iam Aristoteles ad agendum in particulari de tribus enumeratis effectibus amicitia, & incipiens à benevolentia, primo ostendit, quod benevolentia differt tum ab amicitia, quæ consistit in habitu, tum ab amatione, quæ consistit in quadam passione: secundo probat benevolentiam esse quoddam principium amicitia, non quidem ejus, quæ fundatur in utilitate, vel delectabilitate, sed ejus, quæ fundatur in virtute.

1 Quoad primum: quod licet benevolentia sit similis amicitia, adhuc non sit amicitia per modum habitus, probatur: benevolentiam enim possumus habere etiam erga ignotos, & ita, ut lateat eum, erga quem sumus benevoli; sed amicitiam non possumus habere erga ignotos, & ita, ut lateat eos, erga quos sumus benevoli; debemus enim habere experientiam de virtute amici, & amicitia consistit in mutuo amore non latente, ut dictum est lib. 3. cap. 23. ergo &c.

2 Quod benevolentia non sit idem, ac amatio per modum passionis, probatur dupliciter. Primo benevolentia est simplex actus voluntatis, ac non includit di-

stensionem animi, ac quamdam passionem in appetitu sensitivo; sed amatio hæc includit, vel trahit, adeoque non est simplex motus animi; ergo &c. Secundo amatio non fit, nisi ex quadam consuetudine: non enim aliquis repente habet affectum amationis, qui cum sit vehemens, paulatim creseit; sed benevolentia fit etiam repente, ideoque spectatores aliquando repente evadunt benevoli erga certantes in theatro, ac volunt illis bona, licet ex levitate dilectionis nihil facerent pro ipsis; ergo &c.

3 Videtur igitur principium amicitia esse, non secus atque amoris, ea voluptas, quæ ex aspectu percipitur. Nemo enim amore capitur, nisi prius specie fuerit oblectatus. Qui vero forma oblectatur, nihilo magis amore capitur, sed cum & absentes desiderat, & praesentes cupit. Ita vero etiam amici esse non possunt, nisi benevoli prius fuerint, benevoli autem nihilo magis diligunt. Volunt enim tantum bona iis, quibus sunt benevoli, nihil tamen cooperarentur, nullamque pro ipsis molestiam suscipiunt. Quocirca translatione utens aliquis esse ipsam principium amicitia diceret, quæ cum inveterata fuerit, & in consuetudinem devenit, amicitia evadat: 4 \* non ea quidem, quæ ex utilitate, aut voluptate conciliatur: neque enim ob hæc benevolentia existit. Nam qui beneficium est affectus, pro iis, quæ accepit, benevolentiam retribuit, iuste se gerens. Qui vero aliquem prosperè agere vult spe utilitatis consequenda ex ea re, non illi, sed sibi potius benevolus est: quemadmodum neque amicus, si commodi alicuius causa illi obsequitur. Omnino autem benevolentia ob virtutem, & probitatem quandam existit, cum pulcher aliquis, aut fortis, aut tale aliquid visus cuipiam fuerit, sicut de certatoribus jam diximus.

3 Quoad secundum: licet benevolentia non sit amicitia, adhuc est principium amicitia. Explicatur. Ad hoc, ut quis capiatur amore alicuius, debet delectari pulchritudine illius, nisi enim delectaretur, non caperetur amore. Adhuc tamen non eo ipso, quod aliquis delectetur pulchritudine alicuius, capitur amore illius, sed ad hoc, ut sit captus amore, requiritur, ut affectet, ac desideret eius præsentiam;

ergo



ergo delectatio de pulchritudine alicuius non est amatio, sed est principium amationis. Proportionaliter est impossibile, ut quis evadat amicus alicuius, nisi ante sit benevolus illi, eo pacto, quo spectatores fiunt benevoli certantibus. Adhuc tamen non eo ipso, quod quis sit benevolus alteri, est amicus illius. Benevolentia enim aliquando est ita debilis, ut quis nihil ageret, neque ullam molestiam susciperet pro eo, erga quem est benevolus; ergo benevolentia non est amicitia, potest tamen dici principium amicitiae; potest etiam asseri, quod benevolentia, si diuturnitate, & consuetudine stabilatur, & perficiatur, evadit in amicitiam.

4 Sed potest quaeri, cujus amicitiae benevolentia sit principium? Dicendum, quod benevolentia non est principium amicitiae fundatae in utilitate, vel delectatione, sed solius amicitiae fundatae in virtute. Probatur: benevolentia enim est principium illius amicitiae, in qua locum habet, non autem illius, in qua locum non habet; sed benevolentia non habet locum, neque in amicitia fundata in delectatione, neque in amicitia fundata in utilitate, sed solum in amicitia fundata in virtute, ergo &c. Probatur minor: qui enim amat aliquem, ut sibi delectabilem, vult sibi bonum delectationis ex amico, non autem vult bonum amico, imo aliquando vult amicum dare sibi delectationem, licet hoc redundet in malum amici, ergo in amicitia delectabili non habet locum benevolentia. Proportionaliter licet qui accipit ab altero beneficium, & ideo amat illum, sit benevolus benefactori, adhuc qui vult alteri prosperitatem, ut ipse consequatur aliquod emolumentum ex prosperitate ipsius, verè non est benevolus illi, sed sibi, cum verè non velit bona illi, sed sibi, ergo neque in amicitia fundata in delectatione, neque in amicitia fundata in utilitate, habet locum benevolentia: habet igitur locum tantummodo in amicitia fundata

in virtute. Benevolentia enim est, per quam quia quis apparet bonus, puta fortis, aut pulcher &c. ideo complacemus de ipso, & volumus illi bona, eo pacto, quo quia spectator complacet de certante, incipit esse illi benevolus, atque optare bonum victoriae.

## De Concordia. Cap. VI.

1 Concordia praeerea spectare quoque ad amicitiam videtur. Vnde opinionis consensus minime est: hoc enim iis etiam, qui mutuo sese ignorant, posset inesse.

2 Neque eos, qui qualibet de re consentiunt, concordēs esse inquirunt, verbi causa, si de celestibus consentiant. Concordes enim de his esse ad amicitiam non attinet.

3 Sed civitates concordēs esse dicunt, cum de illis, quae conferunt, consentiunt, & eadem eligunt, aguntque ea, quae publicè visa fuerint. Circa agenda igitur concordēs sunt, atque ea, quae in magnitudine consistunt, & virisque, vel omnibus inesse possunt: ut civitates cum omnibus visum fuerit magistratus electione esse creandos: vel ineundam cum Lacedaemoniis societatem: vel regnare Pittacum, quando etiam ipse voluerit. At cum uterque seipsum vult, ut in Phoenissis, in seditione sunt. Concordes autem esse non est, si idem uterque animo concipit, quodcumque illud sit, sed si quod in eodem est: ut cum, & populus, & probi viri optimos regnare consentiunt. Ita enim omnibus contingit id, quod appetunt.

4 Concordia vero civilis esse amicitia videtur, quemadmodum etiam dicitur. Circa conducentia enim versatur, atque ea, quae ad vitam attinent.

**A**git deinde Aristoteles de concordia, ac primo examinat, quid sit, & circa quam materiam versetur: secundo ostendit concordiam dari solum inter bonos, non autem inter malos.

1 Quoad primum: aliqui putant concordiam consistere in hoc, quod aliqui conveniant in eadem opinione. Sed contra est, quia concordia datur solum inter amicos, & notos; sed etiam ignoti possunt convenire in eadem opinione; ergo &c.

2 Sed iam quaeritur, circa quam materiam

riam versetur concordia? Primum non videtur versari circa speculabilia. Concordia enim spectat ad amicitiam; sed non spectat ad amicitiam, quod aliqui consentiant in opinionibus speculativis circa cœlestia ex. gr. ergo &c.

3 Videtur igitur concordia versari circa operabilia communia. Qui enim in civitatibus conveniunt in hoc, quod quædam sunt communiter facienda, & illa eligunt, atque agunt, illi dicuntur concordēs. Præsertim verò concordia consistit in hoc, quod aliqui conveniant in electione quorundam, quæ sunt alicuius momenti, & quæ spectant ad omnes. Ex. gr. civitates dicuntur concordēs, cum omnibus videtur magistratus esse eligendos, aut societatem cum Spartanis in eundam, aut Piraco demandandum magistratum, si etiam ipse consentiat in electionem sui. Ratio est, quia tum conveniunt in electione rerum magni momenti, & quæ ad omnes communiter spectant. Cum verò duo, vel plures non conveniunt in deferendo magistratu eisdem, sed uterque vult se eligi in magistratum, tum sunt discordes, & fit seditio, ut accidit in Phœnissis. Neque enim sunt concordēs duo, qui conveniunt in volendo magistratu, vel alio bono sibi ipsis: imo ex hoc ipso, quod aliqui conveniant in volendis aliquibus bonis sibi ipsis, causantur omnes discordiæ; sed tum sunt cōcordes, cum conveniunt in volendo idem eidem: ex. gr. concordēs in civitate sunt, quando tum populus, tum meliores conveniunt in deferendo imperium optimatibus. Tum enim per hoc, quod imperium optimatibus deferatur, omnes voti compotes fiunt.

4 Ex eo, quod concordia versetur circa utilia communiter, & etiam amicitia civilis versetur circa utilia communiter, videtur, quod amicitia civilis sit quædam concordia. Tum enim cives dicuntur amici versari, cum conveniunt in electionibus communibus.

5 Estque huiusmodi concordia inter probos viros. Hi enim & secum, & inter se sunt concordēs, cum in iisdem ut ita dicam sine huiusmodi siquidem hominum voluntates permanent, neque transiunt, sicut Euripus: voluntque ea, quæ, & iusta sunt, & conducunt, atque hæc communiter appetunt. At ut pravi concordēs sint, nisi parumper, sicut etiam ut sint amici, fieri non potest, cum in inutilibus rebus ampliorem partem appetant, in laboribus contra, & ministracionibus deficiant. Cum enim unusquisque sibi hæc velit, alterum ad examen revocat, & prohibet. Nam quod commune est, perit, cum ab hiis non servetur. Atque inde evenit, ut cum alii necessitatem inferant, ipsi vero, quæ iusta sunt facere nolint, seditione agitentur.

3 Quoad secundum: concordia datur inter bonos, nec potest dari inter pravi. Ratio, cur concordia detur inter bonos est, quia inter eos datur concordia, qui conveniunt in volendis utilibus, & iustis, & in tali voluntate sunt stabiles, ita ut non mutent propositum, nec fluant, ac ressuant ex una voluntate in aliam ad modum Euripi; sed boni consentiunt, tum sibi ipsis, tum aliis bonis in volendis utilibus, ac iustis, & sunt stabiles in tali voluntate; ergo &c. Ratio, cur improbi non possint esse concordēs, & amici, nisi brevi tempore est, quia improbi nolunt iusta, sed volunt sibi ex utilibus plus, quam illis debeatur, ex ministeriis, aliisque fugiendis, minus, quam ipsis debeatur: dum verò singuli eorum volunt sibi plus ex bonis, ac minus ex malis, scrutantur, quo pacto impediant alios, ne adipiscantur id, quod ipsi cupiunt; ergo quandoquidem non conveniunt in appetendo iusto, quod est commune bonum, perit inter eos concordia, & versantur in perpetua quadam seditione, dum unus urget alium ad hoc, ut reddat quod ipsi debetur, ipse verò non vult aliis tribuere, quod debetur ipsis.



**De Beneficentia ; & cur qui beneficia contulerunt magis ament eos, quibus beneficia contulerunt, quam ab iis redamentur.**

### Caput VII.

**1** *At verò benefici amore magis videntur eos quos beneficiis affecerunt, quam affecti illos, à quibus acceperunt: id quod quasi à ratione dissentaneum quasi consuevit.*

**2** *Plerisque igitur id contingere propterea videtur quia hi debent, illis debetur. Sicut ergo in mutuis illis, qui debent, eos non esse uolunt, quibus debent, qui uerò mutuarunt, de salute debitorum curam etiam habent: sic & eos ajunt, qui beneficium contulerunt, ut pote gratias recepturos, uelle illos esse, quibus contulerunt illis autem non esse cura, ut quippiam retribuunt. Atque Epicharmus quidem fortasse diceret ipsos hac ex prano spectantes dicere. Sed esse hac humana res uidetur. Immemores enim sunt plerique, magisque beneficium accipere, quam conferre appetunt.*

**3** *Videretur autem huiusce rei magis naturalis causa esse, neque similis ei, qua de mutuantiis relata est. Non enim est dilectio circa illos, sed uoluntas, ut salui sint, recipiendi causa. At qui beneficium contulerunt, eos, qui acceperunt, diligunt, atque amant, etiamsi nulla in re ipsis utiles, uel in praesentia sint, uel in posterum sint futuri.*

**1** *Agit demum Aristoteles de beneficentia, ac circa eam proponit questionē, cur benefactores magis ament eos, quibus contulerunt beneficia, quam ab iis redamentur? Ratio dubitandi est, quia qui acceperunt beneficia, tenentur ex gratitudine diligere eos, à quibus acceperunt beneficia; qui uero contulerunt beneficia non teneantur diligere eos, quibus beneficia contulerunt; ergo rationabile uidetur, ut qui beneficia acceperunt, magis ament sunt benefactores, quam ab iis amentur.*

**2** *Aliqui dicunt rationem esse, quia*

connaturale est, ut debitor non amet eum, cui debet, imo potius nollet eum esse. Ita uidemus, quod qui acceperunt mutuum, adeoque debent creditori reddere mutuum, non amant creditores, sed nolent illos esse. E converso creditores videntur amare debitores, cum velint illos esse, & conservari, & curam etiam adhibeant, ut conseruentur; sed qui contulit beneficium, est creditor, qui beneficium accipit, est debitor; ergo &c. Hanc rationem attulit Epicharmus respiciens ad malitiam hominum. Videntur enim homines ex quadam malitia naturæ libentius accipere, quam conferre beneficium.

**3** Sed contra hanc rationem est, nam creditores non amant debitores, sed solum volunt illos conservari, ac vivere, ut possint ab ipsis recipere mutuum, sed qui contulerunt beneficia, verè diligunt illos, quibus contulerunt beneficia, & volunt illis bona, etiam nullam ab iis sperant utilitatem; ergo ratio allata non soluit questionem. Querimus enim, cur qui beneficia contulerunt verè diligant eos, quibus beneficia contulerunt, imo magis diligant, quam ab iis diligantur?

**4** *Id quod etiam in artificibus contingit. Vnusquisque enim opus proprium magis amat, quam ab opere amaretur, si animatum fieret. Maxime uerò fortasse circa poetas idem euenit, qui poemata propria perinde, ac filios supra modum amant. Huic rei simile est, quod ad benemeritos attinet. Nam beneficio affectus opus ipsorum est: id igitur amant magis, quam opus eum, qui effecit. Huiusce rei illud in causa est, quod esse est experibile, atque amabile omnibus: sumus agendo sumus. Quis fecit igitur, operatione opus ipsum quodammodo est: quocirca amat opus, propterea quod esse appetit. At hoc naturale est. Quod enim potestate, est id operatione opus ipsum indicat.*

**5** *Adde, quod ei, qui beneficium contulit, honestum illud est, quod actione est perfectum: quare gaudet eo, in quo illud est: qui uerò affectus est, nihil honesti habet in illo. qui*

*T affect-*

affecit, sed si modo quicquam habet, id est, quod conducit: ac id minus iucundum, atque amabile est.

6 Præsentis quidem operatio, futuri spes, facti memoria iucunda est. At iucundissimum est, quod operatione consistit, atque amabile simili modo. Et igitur, qui affecit, opus permanet: honestum enim est diuturnum. Ei verò, qui est affectus, præteritis utilitas.

7 Ac memoria quidem honestarum rerum iucunda est: utilium non admodum, vel minus. Expectatio verò sese habere contrario modo videtur.

4 Reiecta hac ratione assert Aristoteles alias quatuor rationes huius rei. Prima igitur ratio est: omnis artifex magis amat suum opus, quam ab opere amaretur, si opus haberet animam, & intellectum, ut videre est præsertim in poetis, qui valde amant sua poemata, ad eum fere modum, quo patres amant filios; sed qui beneficia alteri contulerunt considerant beneficio affectum, ut opus ipsorum; ergo &c. Ratio, cur unusquisque amet suum opus, est, quia unusquisque appetit esse actum, & vivere actum; sed actum sumus, ac vivimus per operationem; ergo unusquisque amat suam operationem, quasi suum esse, & suum vivere; ergo opus, cum sit operatio ejus, qui facit, est quoddam esse ejus; ergo non est mirum, si amat suum opus tanquam quoddam suum esse actuale, per quod declaratur, ac reducitur in actum potentia agentis.

5 Secunda ratio est: unusquisque amat suum bonum, eoque delectatur, ac tanto magis, quanto bonum est majus; sed hoc, quod est contulisse beneficium alteri, est bonum honestum ejus, qui contulit, hoc quod est accepisse beneficium ab altero, non est bonum honestum ejus, qui accepit, sed solum est bonum utile, quod est multo minus bono honesto; ergo qui beneficium contulit alteri, tanto magis amat beneficium collatum, de eoque latatur, quam is, qui accepit, amet beneficium acceptum, quanto bonum honestum est majus,

ac delectabilis utili; ergo cum benefactor magis amet beneficium collatum, quam is, qui beneficium accepit, amet beneficium acceptum, benefactor magis amat eum, in quo videt beneficium, quam is, qui beneficium accepit, amet eum, à quo beneficium accepit.

6 Confirmatur, quia licet sit delectabilis, tum actus, quo fruimur bono præsentis, tum memoria boni præteriti, tum spes boni futuri, adhuc actus, quo fruimur bono præsentis, est multo delectabilior memoria boni præteriti, ac spe boni futuri; sed benefactor delectatur honestate beneficii collati, ut bono præsentis; bonum enim honestum est permanens, ac non transit cum actione; qui verò beneficium accepit, delectatur utilitate beneficii accepti, ut præterita: nam utilitas non est permanens, sed cito transit; ergo multo magis qui contulit beneficium delectatur de beneficio collato, quam qui accepit de beneficio accepto; ergo etiam benefactor magis amat eum, in quo est bonum honestum beneficii collati, quam qui beneficium accepit amet eum, in quo fuit utilitas beneficii accepti.

7 Confirmatur ulterius, quia memoria honestarum actionum, quas aliquis facit, est valde delectabilior memoria utilium, quas quis accepit, cum è converso delectabilior sit spes, & expectatio bonorum utilium, quam bonorum honestorum; sed qui contulit beneficium recordatur honestorum, quas fecit, qui beneficium accepit recordatur utilium, quas accepit; ergo non est mirum, si memoria beneficii sit delectabilior ei, qui beneficium contulit, quam ei, qui accepit; ergo cum beneficium ut collatum sit delectabilius, quam ut acceptum, etiam is, cui collatum est beneficium, est amabilior eo, qui contulit beneficium.

8 Atque amatio sanè affectioni, amari affectioni simile est. Amare igitur, atque ea, quæ ad



amicitiam pertinent, eos consequuntur, qui in actione excellunt.

9 Præterea omnes ea, quæ laboriose facta sunt, magis amant, ut qui pecunias acquisierunt, magis, quam qui ab aliis acceperunt: ac beneficio affici labore vacare, benefacere laboriosum videtur. Propterea etiam matres liberorum sunt amantiores. Laboriosior siquidem generatio est, magisque suos esse filios sciunt. Id autem beneficium quoque esse proprium videtur.

8 Tertia ratio est: qui comparatur ad alterum, sicut excellens in agendo, rationabile est, ut excellat in iis, quæ spectant ad actiones; sed qui contulit beneficium comparatur ad eum, qui beneficium accepit, sicut agens ad patiens, adeoque ut excellens in agendo; ergo rationabile est, ut excellat in iis, quæ spectant ad actionem; sed amare spectat ad actionem, amari ad passionem; ergo rationabile est, ut qui contulit beneficium alteri, excellat illum in amando, adeoque magis amet, quam ametur.

9 Quarta ratio est: illa bona, quæ nobis facimus cum labore, magis diligimus, quam ea, quæ accipimus sine labore, ideoque magis amant divitias ii, qui suis laboribus eas acquisierunt, quam ii, qui divitias ab aliis sine ullo labore acceperunt; sed beneficium conferre laboriosum est conferenti, beneficium accipere non est laboriosum accipienti; ergo &c. Confirmatur, nam quia matres filios suos susceperunt cum majori labore, quam patres, ac magis sciunt illos esse suos filios, magis amant filios, quam patres; ergo quia qui beneficia contulerunt magis laborarunt, quam qui beneficia acceperunt, ideo magis amant eos, quibus beneficia contulerunt, quam ab iis amantur.



Vtrum vir probus debeat esse amator sui magis, quam aliorum?

### Caput VIII.

1 A Tenim dubitatur, utrum amare seipsum maxime, an aliquem alium oporteat. Increpant enim eos, qui seipsos maxime amant, & quasi in dedecus sui amatores appellant.

2 Videturque pravius sui causa omnia agere, ac tanto magis, quanto improbius fueris: unde ipsi crimini dant, quod ab seipso nihil agat. Probus autem ob honestatem, atque id eo magis, quo melior est, amicique causa, sui autem causa agere omittit.

3 Ab orationibus tamen his opera ipsa discrepant: atque id non absurdum. Dicunt enim eum maxime amandum esse, qui maxime sit amicus: maxime vero est amicus, qui vult bona ei, cui maxime vult, illius causa, etiam si id sciturus sit nemo. At hac unicuique erga seipsum, 4 \* & cetera etiam omnia, quibus amicus definitur, maxime insunt. Dictum siquidem est omnia, quæ ad amicitiam attinent, à seipso ad alios quoque devenire.

5 Proverbia item omnia consentiunt, ut una anima: & Communia omnia amicorum: & æqualitas amicitia: & Tibia genu propinquius. Omnia enim hæc unicuique erga seipsum maxime insunt: quippe cum amicus maxime sibi ipse sit. Amare igitur etiam seipsum maxime oportet.

1 Postquam Aristoteles egit de essentia, speciebus, proprietatibus, & effectibus, seu operibus amicitia, proponit, ac solvit quasdam quaestiones circa amicitiam. Prima ergo quaestio est, utrum vir probus debeat maxime amare seipsum, an potius debeat magis amare aliquem alium, quam se? Ratio dubitandi est, quia ex una parte videtur, quod homines non debeant maxime amare se ipsos: primo, quia homines vituperant eos, qui valde amant se ipsos, eisque obiciunt, ut quiddam turpe, quod sint amatores sui; ergo &c.

2 Secundo ea est differentia viri probi ab improbo, quod improbus omnia agit gratia sui, & propter utilitatem propriam, & quo peior est, eo magis omnia operatur propter propriam utilitatem, ideoque vi-

T 2 tupe-

tuperatur, quia nihil agit, nisi propter suum commodum: è converso vir probus negligit propriam utilitatem, & omnia operatur propter honestatem, & gratia amicorum; sed qui maximè operatur propter propriam utilitatem, maximè amat seipsū: qui neglecta propria utilitate, operatur gratia amicorum, non maximè amat seipsum; ergo improbus videtur differre à probo per hoc, quod improbus maximè amat, seipsum, probus è converso; ergo non oportet maximè amare seipsum, cum id sit proprium improbi.

3 Ex alia parte his rationibus videtur obstare communis modus operandi hominum, per quem ostendunt, quod maximè amant se ipsos; & præterea obstant rationes, quibus suadetur debere unumquemque maximè seipsum amare. Primo enim communiter dicitur, quod oportet maximè amare eum, qui est maximè amicus; sed is est maximè amicus unicuique, qui vult illi bona gratia ipsius, etiam si nullus sciat; ergo oportet maximè amare eum, qui vult unicuique bona gratia ipsius, etiam si nemo sciat; sed hoc pacto unusquisque est affectus erga seipsum; unusquisque enim vult sibi ipsi bona gratia sui, etiam si nemo sciat; ergo &c.

4 Secundo: is est maximè amandus, qui primo, & maximè habet ea, per quæ definitur amicitia; sed ea, per quæ definitur amicitia, primo conveniunt unicuique erga seipsum, & per hoc transferuntur ad alios: dicitur enim amicus debere amare amicum, ut alterum se; ergo &c.

5 Tertio: proverbia dicunt, quod amici sunt anima una, quod amicorum omnia communia, quod amicus se habet ad amicum, sicut genu ad tibiam, per quæ omnia significatur, quod amicitia consistit in quadam unitate; sed unusquisque est sibi, ipsi maximè unus; ergo unusquisque debet esse maximè amicus sibi ipsi, adeoque debet maximè amare seipsum.

6 Cum igitur utrique probabilitatem asserant, non injuria in dubium venit, utros sequi magis debeamus, Quocirca fortasse hujusmodi orationes, quorsum utraque, & quatenus veras sint, dividendum est, ac distinguendum.

7 Si itaque statueremus, quo pacto utrique sui amatorem appellant, forsitan hoc constaret. Qui igitur hoc in opprobrium inducunt, eos sui amatores vocant, qui sibi in pecuniis honoribus, & voluptatibus corporis amplius vendicant. Plerique enim hac appetunt, hisque, perinde atque optima sint, omni studio incumbunt, unde etiam decetabiles res ipsæ evaserunt. Qui ergo in his plus sibi insurpant, cupiditatibus, atque omnino affectibus irrationalique animæ parti obsequuntur. Hujusmodi autem plerique è vulgo sunt. Atque ideo à plerisque, qui pravi sunt, imposita appellatio est. Merito igitur his, qui ita sui sunt amatores, opprobrio datur. Eos autem, qui hujusmodi res sibi attribuant, solere à plerisque sui amatores vocari, dubium non est. Nam si quis semper, vel iusta agere, vel temperantia, vel qualiacunque alia ex virtute maximè omnium agere studeat, semperque, quod honestum est, sibi vendicet, cum sui amatorem appellabit nemo, neque vituperabit.

6 Propositis rationibus dubitandi descendit Aristoteles ad solutionem quæstionis, ac primo dicit, quod cum sint rationes pro utraque parte, utrique parti est aliquid concedendum, adeoque dicendum in aliquo sensu esse verum, quod vir probus non debet esse amator sui, in aliquo sensu esse falsum.

7 Ut igitur explicetur, in quo sensu vir probus non debeat esse amator sui, explicandum est, quem vocent amatorem sui, qui asserunt turpe esse amare se ipsos. Eos igitur vocant amatores sui, qui sibi plus tribuunt in pecuniis, honoribus, voluptatibus corporis, & in aliis bonis, quæ summo studio vulgus affectat, ac pro quibus decertat; sed qui plus tribuunt sibi ex talibus bonis, ideo illa expetunt, ut expleant cupiditates, & passiones, & ut gratificentur sensitivæ parti animæ, quæ est irrationalis,



nalis, ac proinde sunt vituperandi; ergo amatores sui, prout sumuntur à vulgo, verè sunt vituperandi, ac proinde in hoc sensu vir probus non debet esse amator sui, cum non debeat gratificari appetitui sensitivo, nec debeat tribuere sibi plus ex divitiis &c. Quod verò vulgus eos solum dicat amatores sui, & ut tales vituperet, qui sibi plus tribuunt ex voluptatibus corporis &c. patet: nam si quis semper studeat agere honestissima, ac iustissima &c, ac semper tribuat sibi plus ex bonis honestis, nemo vocabit illum amatorem sui, neque reprehendet; ergo &c.

8 Quamquam is magis esse sui amator videtur, cum ea, quam maxime, & honesta, & bona sint, sibi attribuat, 9 \* suique præstantissima parti obsequatur, eique in omnibus obtemperet. Sicut autem & civitas esse maxime id videtur, quod in ipsa præstantissimum est, & omnis alia congregatio, ita, & homo. Et sui amator igitur est, qui id amat, eique obsequitur. Continens itehi, & incontinens ex eo dicitur, quod mens contineat reliqua, & vincat, aut minime: quasi id unusquisque sit. Videnturque egisse ipsi, & sponte, quæ cum ratione maxime egerunt. Id igitur præcipue esse unumque, probumque utrum præcipue id amare, obscurum non est. Unde etiam sui amator maxime esset, diversa quidem specie ab eo, qui vituperatur: qui sanè tanto differt, quanto vitæ cum ratione illi præstat, quæ ex perturbatione traducitur, & appetitio, vel honesti, vel eius quod conferre videtur.

8 In alio tamen sensu vir probus est amator sui; primo quia ille maxime amat seipsum, qui sibi tribuit maxima bona; sed vir probus tribuit, atque eligit sibi bona honesta, quæ sunt maxima omnium bonorum; ergo &c.

9 Secundo ille maxime amat seipsum, qui vult, & eligit bona præcipua parti sui, quæ maxime est ipse; sed vir probus vult, & eligit bona præcipua parti suæ, hoc est intellectui, qui maxime est ipse; ergo &c. Quod autem homo maxime sit intellectus, & ratio, probatur tripliciter; primo, quia Civitas, &

alia quælibet congregatio videtur maxime esse id, quod est præcipuum in ipsa; ergo etiam homo maxime est intellectus, qui est præcipuus in homine! Secundo homo dicitur continens, cum ratio continet, ac vincit appetitum; dicitur incontinens, cum ratio non continet, neque vincit, sed vincitur; ergo ratio ipsa est homo: alioquin non diceretur homo continens, cum ratio continet. Tercio tum maxime homo censetur sponte agere, cum operatur secundum rationem; cum verò operatur ex concupiscentia, vel ira, non videtur sponte agere; ergo sola ratio videtur homo, appetitus sensitivus non tam videtur homo, quam aliquid hominis; sed vir probus maxime amat rationem, eique vult bona; ergo maxime amat id, quod est ipse, adeoque maxime amat seipsum. Hic tamen modus, quo vir probus amat seipsum, differt specie ab illo alio modo, quo improbus amat seipsum, & tantum est illi dissimilis, quantum vita secundum rationem dissimilis est vitæ secundum passionem, & secundum appetitum sensitivum, & quantum, bonum honestum, quod est verum bonum quodque sibi vult vir probus, differt à bonis utilibus, quæ videntur eligenda improbo, & quæ sibi eligit improbus.

10 Eos itaque, qui circa honestas actiones præcipue student, omnes admittunt, ac dant.

11 Si omnes autem ad honesta consequenda certarent, honestissimæque agere contenderent, & publice omnibus opportuna, & privatis singulis maxima bona evenirent. Siquidem virtus tale quid est.

12 Quocirca bonus vir esse sui amator debet: nam honesta agendo, & sibi, & alijs proderit: pravius non debet: eo quod pravius affectus sequens, & sibi, & alijs nocebit.

13 Ac pravo quidem homini, quæ agere debet, & quæ agit, inter se discrepant. At probus, quæ debet, ea etiam agit. Mens enim omnis, quod sibi optimum est, eligit: probus vero menti obtemperat.

10 Hinc sequitur primo, quod amor, quo probus amat seipsum est laudabilis, ideoque omnes laudant eos, qui toti sunt in agendis rebus honestissimis.

11 Secundo sequitur, quod amor, quo vir probus amat seipsum, non solum est honestissimus, sed etiam utilissimus, tum privatim, tum publicè: ideoque si omnes certarent bona honesta consequi, & res honestissimas agere, omnes communiter haberent, quæ oportet, & unusquisque privatim consequeretur virtutes, quæ sunt maxima bona.

12 Tercio sequitur, quod vir probus debet esse amator sui, improbus è converso non debet esse amator sui. Patet ex dictis. Ex eo enim, quod probus amet seipsum, prodest tum sibi, tum aliis, agendo honesta, & iusta, ex eo, quod improbus amet seipsum, nocet sibi, & aliis, sequendo affectus praves, & agendo inhonestas, atque iniustas.

13 Quarto ea, quæ improbus agit ex amore sui, dissonant iis, quæ oportet agere; ea, quæ probus agit ex amore sui, consonant iis, quæ oportet agere. Probatur: vir enim probus diligit se secundum rationem, adeoque ex amore sui paret rationi, & operatur secundum rationem; sed quæ sunt secundum rationem, sunt agenda; ergo vir probus ex amore sui agit ea, quæ sunt agenda: è converso improbus amat se secundum sensum, & ex tali amore operatur contra rationem; sed quæ sunt contra rationem, non sunt agenda; ergo improbus ex amore sui facit ea, quæ non sunt agenda.

14 Verum autem est, quod de proba viro dicitur, etiam amicorum causa, & patriæ multa agere, etiam si pro ipsis mori fuerit offerenda. Nam, & pecunias, & honores proiciet, & denique ea bona, quæ in certamen apud homines veniunt, dum quod honestum est, sibi ipsi vendicat. Trevis enim tempore letari, vehementer, magis eligeret quam longo leviter: & vivere honestè uno anno, quam multis quomodolibet: unam item actionem honestam, & magnam, quam multas,

& parvas. Hoc autem ipsi fortasse evenit, qui pro aliis mortem obire consueverunt.

15 Eligunt enim magnam quoddam honestum sibi ipsis, pecuniisque profunderent, quo amici plures accipiant. Pecunia enim amico, ipsi honestum comparatur. Quod autem majus bonum est, sibi attribuit. In honoribus etiam, & magistratibus idem modus est: omnia enim hæc amico conceder. Honestum siquidem hoc ipsi est, ac laudabile, ut merito probus esse videatur, cum honestatem omnibus anteponat. Fieri item potest, ut actiones amico permittat, sitque ipsi honestus, quod causa amico fuerit, ut eas egerit, quam se ipse egisset. In omnibus igitur laude dignis rebus honestatis amplius sibi attribuire vir probus videtur. Atque ita quidem sui amatorem esse oportet, sicut dictum, ut plerique autem sunt, minime.

14 Ex his potest explicari, quo pacto licet vir probus maxime amet seipsum, & velit optimum sibi, adhuc plurima agat gratia amicorum, & patriæ, & si opus fuerit, mortem etiam subeat pro patriâ, & amicis. Ratio est, quia vir probus vult sibi maximum bonum, hoc est honestum; ergo cum honestum fuerit abicere honores, pecunias, & cætera bona, ac vitam ipsam, omnia hæc abiciit, ut honestatem consequatur. Mauult siquidem brevi tempore habere magnam voluptatem ex honestissima vita, quam longo tempore habere voluptatem parvam ex vita non honestissima; & mauult honestè vivere uno anno, quam pluribus sine honestate; mauult etiam unum actum valde honestum, quam multos parum honestos. Qui igitur moriuntur pro amicis, vel pro patriâ, eligunt sibi maximum bonum honestissimè mortis, & relinquunt minus bonum diuturnioris vitæ.

15 Proportionaliter vir probus, cum amico relinquit pecunias, honores, magistratus, &c. etiam occasiones agendi res honestissimas, adhuc eligit sibi majus bonum. Cum enim relinquit amicis pecunias, honores, & magistratus, sibi assumit honestatem hæc relinquendi; sed majus bonum est honestas, quam pecunie, honores, & magistratus; ergo sibi sumit majus bonum,



bonum, ac relinquit aliis inferiora bona. Rursus cum relinquit amicis occasiones agendi res honestissimas, eatenus relinquit, quatenus honestius est ipsi esse causam, ut amicus hæc agat, quam ea facere per seipsum; ergo etiam tum eligit sibi majus bonum; ergo. universim probus semper sibi sumit plus ex honestate; ergo oportet amare seipsum, eo pacto, quo probi amant seipsum: at non oportet amare seipsum, eo pacto, quo homines ex vulgo solent amare seipsum.

### Utrum felix, ac beatus indigeat amicis? Caput IX.

**I** Am vero de felice ipso quoque dubium est, indigeatne amicis, necne? Nihil enim beatis, ex seque sufficientibus opus esse amicis inquirunt: adsunt enim ipsis bona, ut cum ex se sufficienti, nulla re amplius indigeant. Amicum autem cum sit alter ipse, suppeditare ea, quæ per se quispiam nequit. Unde, fortuna cum dat bene, quidnam amicis est opus?

2 Sed absurdum videtur, cum bona omnia felici attribuamus, amicos non tribuere, quod ex bonis externis esse maximum videtur.

3 Nam si amici magis est beneficium conferre, quam accipere: boni item viri, & virtutis est benefacere: benefacere autem amicis, quam alienis honestius est: probus vir iis indigebit, qui beneficia afficiantur. Unde etiam in quaestionem venit, utrum in adversa, an in prospera fortuna amicis magis opus sit? eo, quod, & qui in infortunio est constitutus, iis indigeat, qui beneficia conferant, & qui fortunati sunt, iis, quibus benefaciant.

4 Adde, quod absurdum fortasse est, ut beatum solitarium esse faciamus. Nemo enim esset, qui omnia bona habere per seipsum eligeret: quippe cum civile animal sit homo, & ad contrarium naturæ aptum. Et felici igitur hoc inest: quæ enim natura bona sunt habet. Constat autem cum amicis, & probis viris melius esse, quam cum alienis, & quibuslibet hominibus diem traducere. Opus igitur felici amicis est.

**I** Soluta prima quaestione, proponit Aristoteles, ac solvit secundam quaestionem, utrum felix, ac beatus indigeat amicis? Ratio dubitandi est, quia ex una

parte videtur, quod felix, ac beatus non indigeat amicis. Amicus enim eatenus est necessarius, quatenus cum sit alter ipse, tribuit unicuique ea, quæ non potest habere per seipsum; sed felix, ac beatus per se habet omnia sufficientia, ac nullius indiget; ergo neque indiget amicis. Confirmatur ex quodam proverbio, quo dicitur, *quid opus est amicis, cum Deus ipse dederit bona?* ergo cum felix jam habeat à Deo felicitatem, & omnia bona, non indiget amicis.

x Ex alia parte videtur, quod felix, & beatus debeat habere amicos: primo, quia cum censeamus felicem debere habere omnia bona, etiam externa, inconvenientis est, ut careat maximo bonorum externorum; sed amici sunt bona externa maxima bonorum externorum; ergo &c.

3 Secundo felicitas consistit in operatione virtutis; sed benefacere est operatio virtutis, & melius est benefacere amicis, quam non amicis; ergo felix indigebit amicis, quibus benefaciat. Imo cum magis proprium amicitia sit benefacere, quam beneficia accipere, & cum virtus maximè inclinet ad benefaciendum, potest etiam dubitari, an magis opus sit amicis in prosperis, an in adversis, siquidem in adversis indigemus amicis, à quibus beneficia accipiamus, in prosperis indigemus amicis, quibus beneficia conferamus.

4 Tercio status felici debet esse maximè eligibilis; sed nemo expeteret esse felix, & abundare omnibus bonis, sed in vita solitaria; homo enim est animal sociale, & naturaliter ordinatum ad vivendum cum aliis; ergo felix non degeret vitam solitariam, adeoque conviveret alijs; sed melius est convivere amicis, & probis, quam convivere non amicis, neque probis; ergo felix indiget amicis ad convivendum.

5 Quid ergo primi illi dicunt, & quomodo illorum vera oratio est? An quia plerique amicos eos esse opinantur, qui utiles sunt. Talibus igitur, cum bona ipsi omnia ad sine, nullo modo indigeatis beatus, sed neque illis, qui ob voluptatem sunt amici, vel parumper. Cum enim vita ejus jucunda sit, adventitia voluptate non indiget. Cum itaque talibus amicis non indigeat, non indigere amicis videretur.

6 Id autem verum fortasse minime est. In principio enim dictum jam est, felicitatem operationem quandam esse. Operationem autem fieri, & non esse ut possessionem aliquam, patet. At si felix esse in vivendo, & operando consistit: boni autem viri operatio honesta, & jucunda per se est, sicut in principio diximus: & quod est proprium uniuscujusque jucundum quoque est: alios vero spectare magis, quam nosmetipsos, aliorumque actiones, quam nostras possumus: proborum autem virorum actiones, qui sunt amici, bonis sunt jucunda: ambo enim ea habent, quae jucunda natura sunt: beatus profecto amicis hujusmodi indigebit, si quidem actiones honestas, & proprias contemplari vult: tales autem sunt boni viri, qui amicus sit.

7 Felicem praeterea jucundum vivere oportere existimant. At solitario difficilis vita est. Non est enim facile per seipsum assidue operari, cum alijs vero, & ad alios facilius. Operatio igitur, quae magis erit continua, jucunda per seipsam erit: id quod circa beatum esse oportet. Probus enim vir, quatenus est probus, sicut ex virtute proficiens, actionibus gaudet: ita eas moleste fert, quae ex vitio existunt, non secus atque muscus pulchris modulationibus oblectatur, pravis offenditur.

8 Adde, quod ex convictu cum bonis exercitatio etiam quadam virtutis efficeretur, quemadmodum quoque Theognis inquit:

A justis discēs bona; si versabere amico

Cum pravo, amittes mens bona si qua tibi est.

5 Propositis rationibus pro utraque parte, descendit Aristoteles ad solutionem quaestionis. In aliquo igitur sensu verum est, quod felices amicis non indigent, ideoque qui dicunt felices non indigere amicis, verum dicunt ex parte. Vulgus enim existimat amicos debere esse utiles in colla-

tione externorum bonorum, quibus indigemus, & appetendos ut tales; sed felix non indiget amicis ut utilibus, cum abundet bonis externis; nec etiam nisi parum indiget amicis, qui praebant illi voluptatem ex iocis, quia cum vita secundum virtutem sit illi jucundissima, parum indiget voluptate adventitia; ergo felix non indiget amicis in eo sensu, in quo amici sumuntur ad vulgo.

6 Licet felix non indigeat amicis utilibus, & jucundis, adhuc simpliciter indiget amicis, iis nimirum, qui sunt secundum virtutem. Probat id Aristoteles quatuor rationibus, quarum primae tres sunt morales, quarta est physica. Prima ratio moralis est: felicitas consistit in operatione secundum virtutem; sed operatio consistit in fieri, & in actuali exercitio, & non se habet, sicut aliquis terminus, & sicut aliqua possessio permanens; ergo felicitas consistit in aliquo actuali exercitio, per quod felix vivat in actu secundo, & operetur secundum virtutem; sed operatio secundum virtutem est per se bona, & jucunda, & est etiam bona, ac jucunda virtute praedito, quia unusquisque delectatur propriis; ergo felix debet delectari operibus bonis, ac virtutis; sed non potest delectari, nisi illa contempletur; ergo debet contemplari operationes bonas, ac virtuosas; sed melius contemplamur alios, quam nos ipsos, & operationes aliorum, quam nostras; ergo felix indiget amicis virtuosis, quorum honestas operationes contempletur ad hoc, ut iis delectetur, & tanquam per se bonis, & tanquam secundum habitum virtutis, quem habet ipsemet felix.

7 Secunda ratio moralis est: omnes arbitrantur felicem debere vivere vitam quamdam jucundam, in eaque continuare; sed vita jucunda consistit in operatione secundum virtutem; ergo felix debet continuare in operatione secundum virtutem; sed



sed difficile est, ut si sit solitarius, continuet in operatione secundum virtutem, siquidem homines operando per seipso defatigantur; ideoque vita solitaria est difficilis, & gravis; ergo felix non debet esse solitarius, sed debet convivere cum aliis; sic enim poterit continuare in operatione secundum virtutem; cum enim in convivendo aliis sit quædam operationum vicissitudo, facile est continuare in operatione, adeoque in vita jucunda: sed felix, cum sit virtute præditus, delectatur operatione secundum virtutem, tristatur operationibus vitiosis; ergo ut jucunde vivat, debet convivere amicis virtute præditis: sic enim continuabit in operatione secundum virtutem, adeoque in vita jucundissima.

8 Tertia ratio moralis est; sicut alia opera melius perficiuntur in quadam societate, sic opera honesta melius perficiuntur in societate; ergo felix indiget amicis bonis, in quorum societate melius exerceatur in operibus virtutis, ut etiam Theognides cecinit:

*A iustis discas bona: si versare amico*

*Cum pravo, amittes mens bona si qua tibi est.*

9 Si etiam naturalius consideremus, probus amicus probo esse natura expetendus videtur. Quod enim natura bonum est probo viro bonum, & jucundum esse jam diximus.

10 Vivere autem ipsum designant potestate sensus animalibus, hominibus sensus, & intellectus. Potestas vero in operationem reducitur. At in operatione, id quod præcipuum est, consistit. Vivere autem nihil aliud esse, quam sentire, vel intelligere præcipue, & proprie videtur.

11 Sed vivere ex iis est, quæ bona, & jucunda sunt. Definitum enim est. Quod autem est definitum, ex boni natura est: quod vero natura est bonum, probo viro etiam bonum est: atque ideoque jucundum esse omnibus videretur. Non debemus autem pravam vitam, & corruptam, in doloribusque constitutam sumere: ea enim indefinita est, non secus atque ea, quæ in ipsa insunt. Ac de dolore quidem in sequentibus planius res efficietur. Quod si vivere ipsum est bonum, jucun-

dum quoque est: quod ex eo etiam videtur, quod omnes id appetunt, & præcipue probo viro & beati. His enim vita maxime est expetenda, ipsorumque vita beatissima est. 12 \* Qui autem videt, se videre sentit, & qui audit, se audire, & se ambulare, qui ambulat: atque in alijs simili modo quiddam est, quod sentit nos operari. Sentire vero possemus nos sentire, & intelligere nos intelligere. Nos sentire autem, vel intelligere, nihil aliud est, quam nos esse: enim sentire, vel intelligere erat. At sentire se vivere ex iis est, quæ per se sunt jucunda: vita enim natura bonum est: bonum vero sibi inesse sentire est jucundum. Vivere autem expetendum est, & præcipue bonis, propterea, quod esse bonum ipsis, & jucundum est. Consistentes enim id, quod per se bonum est, lætitia afficiuntur.

9 Vt proponat Aristoteles quartam rationem physicam, seu naturalem, præmittit primo, quod ea, quæ sunt per se bona, & jucunda, sunt etiam bona, ac jucunda studioso, ac felici, adeoque sunt ab ipso eligibilia, & debent ipsi inesse ad hoc, ut sit telix.

10 Præmittit secundo, quod animalia dicuntur vivere in actu primo per hoc, quod possint sentire; homines dicuntur vivere in actu primo vita communi cum aliis animalibus per hoc, quod possint sentire, vita verò propria hominum per hoc, quod possint intelligere; sed potentia ordinatur ad actum, & operationem, tanquam imperfectum ad suam perfectionem; ergo vita perfecta, & in actu secundo consistit in operationibus sentiendi, & intelligendi, ideoque qui dormiunt, non tam sunt viventes, quam semiviventes ex defectu operationis.

11 Præmittit tertio, quod vivere est naturaliter bonum, ac delectabile. Probatur: quod enim potentia determinetur per actum, est naturaliter bonum potentia, quod verò remaneat in potentia, & in sua indeterminatione sub privatione actus, spectat ad malum potentia; sed potentia sentiendi, & intelligendi determinatur per actus vitales sentiendi, & intelligendi; ergo

ergo tales actus vitales, in quibus consistit ipsum vivere, sunt boni, ac naturaliter appetibiles viventibus; sed quod ex sua natura est bonum, ac delectabile, est etiam bonum, ac delectabile homini bono, ac virtute prædito, qui delectatur omnibus, quæ ex sua natura sunt bona; ergo actus vitales sentiendi, & intelligendi sunt naturaliter delectabiles virtute prædito. Neque verò ex eo, quod vivere sit bonum, sequitur, quod male vivere, & cum tristitia, sit bonum, & delectabile. Eatenus enim vivere est bonum, quatenus determinat potentiam, auferens ab ipsa defectum privationis; ergo illud vivere, quod est ex se indeterminatum, eo quod habeat privationem boni debiti, non est bonum; sed mala vita est, quæ habet privationem boni debiti; ergo mala vita non est bona.

Confirmatur: illud enim, quod omnes appetunt, ac qui meliores, & beatiore sunt, magis appetunt, est bonum, ac delectabile; sed omnes appetunt vivere, & qui sunt meliores, ac beatiore magis appetunt; ergo &c.

12 Præmittit quarto, quod sentire, & experiri se vivere, est formaliter bonum, ac delectabile. Sentire enim, & experiri, quod sibi insit aliquod bonum, est naturaliter bonum, ac delectabile; sed sentire, & experiri se videre, audire, intelligere &c. est sentire, & experiri se vivere, atque esse in actu secundo, vivere autem, atque esse in actu secundo, est naturaliter bonum, ut dictum est; ergo sentire se esse, ac vivere, est naturaliter bonum omnibus, ac præsertim virtute præditi. Sicut enim illi sentiunt sibi inesse vitam secundum virtutem, quæ est optima vita, & maximum bonum, ita maxime de hoc delectantur.

13 Ceterum sicut erga seipsum, ita erga amicum affectus est probus vir: alter enim ipse est amicus. Quomodo igitur unicuique se esse, ita quoque amicum esse experendum est, vel similiter. At esse ob id erat experendum, quia se bo-

nium esse sentiebat: talis autem personæ, suavis per se est: sentire igitur simul etiam amicum esse oportet. Ad autem fieri in convivendo, communicandisque, tum verbis, tum consiliis potest: ita enim convivere de hominibus dici videtur. Non sicut de pecudibus, in eodem loco pascet. Si igitur beato viro esse expetibile per se est, cum bonum natura, & jucundum sit: simile autem amici quoque esse ipsum est: amicus etiam ex his esset, quæ expetenda sunt. At quod ipse est expetendum, ad inesse ipsi opus est, alioquin indigens hac parte erit: ei igitur, qui felix futurus est, probis amicis opus erit.

13 His præmissis, quarta ratio physica, seu naturalis ad probandum, quod felix indiget amicis virtute præditi est: ea quæ sunt per se bona, & jucunda, sunt etiam bona, ac jucunda studioso, ac felici, adeoque sunt ab ipso eligibilia, ac debent ipsi inesse ad hoc, ut sit felix; sed esse, & vivere, ac similiter sentire se esse, ac vivere, sunt per se bona, ac jucunda; ergo felici est eligibile esse, ac vivere, ac sentire se esse, & vivere, & ad hoc, ut sit felix, debet sentire se esse, ac vivere; sed vir probus ita disponitur erga amicum, sicut erga se ipsum; ergo sicut eligit sibi esse, ac vivere, ac sentire se esse ac vivere, sic eligit amico esse, ac vivere, & vult sentire, quod amicus est, ac vivit; sed non potest sentire, quod amicus est, ac vivit præsertim vitam intellectivam, nisi vivat cum amico, & cum eo loquatur, ac communicet cogitationes, & intellectiones, hoc autem est convivere proprium hominum, sicut convivere proprium pecudum est pasci in eodem loco; ergo felix eligit convivere amico, ut sentiat illum esse, ac vivere vitam intellectivam, & secundum virtutem, & de hoc delectatur, sicut delectatur de hoc, quod ipsemet vivat secundum virtutem; sed quod est eligibile, ac expetibile à beato, debet ipsi inesse, alioquin indigeret, & careret aliquo eligibili, atque expetibili; ergo beatus debet habere bonos, ac studiosos amicos.

Vtrum



Virum Amici debeant esse multi,  
an pauci? Cap. X.

**S**ed numquid quamplurimi amici facienti sunt? An quemadmodum de hospitalitate consone dictum illud videtur.

Multorum neque sis hominum, neque nullius hospes:

Sic in amicitia quoque conveniet, neque amicis prorsus carere, neque amicos supra modum multos sibi conciliare.

**2** Illis sanè, qui ad utilitatem spectant, valde etiam congruere, id quod dictum est, videretur. Multis enim vicissim subministrare laboriosum est, non estque ad id agendum ipsis vitium sufficiens. Vires igitur quam, qui ad proprium victum conveniant, admodum curiosi sunt, cum ad bene vivendum impedimentum afferant. Nihil itaque ipsis opus est.

**3** Qui item voluptatis causa amant, pauci sufficient, non secus atque in edulio condimentum.

**T**ertia quaestio est, an debeat vir probus habere multos amicos, an potius sicut non debet carere hospitibus, neque habere multos hospites, iuxta illud carmen:

*Hospite nec careas, hospes neque pluribus esto,*

sic neque debeat carere amicis, neque habere multos amicos.

**2** Respondet Aristoteles per plures conclusiones. Prima conclusio est: non debet quis habere multos amicos amicitia fundata in utilitate. Probatur, quia si quis habeat multos amicos, à quibus accipiat commoda, & obsequia, debet vicissim ipsis obsequi, & utilitates praestare; sed est valde laboriosum pluribus praestare obsequia, & utilitates, & ad id faciendum non sufficit tempus, neque vita, neque facultates; ergo cum multitudo talium amicorum sit inutilis, & sit impedimento ad vitam, tales amici non debent esse multi.

**3** Secunda conclusio est: neque etiam amici amicitia fundata in iucunditate de-

bent esse multi. Probatur, quia delectatio ex iocis, quae per tales amicos exhibetur, debet esse sicut condimentum cibi; sed condimentum cibi debet esse modicum, alioquin jam non est condimentum, sed cibus principalis; ergo &c.

**4** Probi autem amici utrum plurimi numero esse debent? An amicorum quoque multitudinis sicut, & civitatis modus quidam est? Neque enim ex decem hominibus constare civitas potest, neque item ex decies acem nullius civitas existit. Sed quantitas non est fortasse una quadam, sed emitti, quae inter definita quadam media est.

**5** Amicorum igitur quoque multitudo definita quidam est. Et fortasse plurimi illi sunt, quibus cum vitam traducere quispiam possit. Id enim maxime ad amicitiam pertinere videbatur. Non posse autem cum multis vivere quoniam, multisque se impertire videbatur. Non posse autem cum multis vivere quoniam, multisque se impertire, obscurum non est.

**6** Esse praeterea illos quoque inter sese amicos oportet, si inter se omnes convituri sint: id autem difficile in multis est.

**7** Difficile quoque illud est, ut congaudeat quispiam, & condoleat accommodare cum multis. Verisimile enim est simul incidere posse, ut cum altero collatandum, cum altero condolendum sit. Fortasse igitur rectè se habet, non quarere quamplurimos habere amicos, sed tot, quot ad convivendum idonei sint.

**8** Neque enim fieri posse videretur, ut multis vehementer amicus quispiam sit: idcirco neque, ut plurimum amore sit captus: exuperatio enim amicitia quadam esse consuevit: id autem erga unum est; & vehementer igitur erga paucos quoque erit.

**9** Ita verò usu venire hoc etiam in rebus videtur. In amicitia enim sodalicia multi amici non existunt, sed quae celebrantur amicitia, inter duos dicuntur.

**10** Qui autem multorum sunt amici, & cum omnibus familiariter versantur, ij nemini sunt amici, nisi civiliter multis esse amicus potest quispiam, etiam si obsequiosus non sit, sed vera probus: ob virtutem verò, & propter sese erga multos non potest, sed contentus esse unusquisque debet, si vel paucos huiusmodi invenerit.

**4** Remanet jam praecipua quaestio, an debeat vir probus habere multos amicos amicitia fundata in virtute, an potius sit qui-

quidam numerus multitudinis amicorum, sicut est quidam numerus civium constituentium civitatem. Neque enim ad civitatem constituendam sufficiunt decem cives, neque debent esse decem myriades, hoc est centena civium millia. Tum enim, cum cives non possent esse mutuo noti, non tam esset civitas, quam regio. Est igitur quidam medius numerus civium, licet non consistat in indivisibili, sed suscipiat quamdam latitudinem.

5 Tertia igitur conclusio est: multitudo amicorum in amicitia virtutis non debet esse immensa, sed definita. Probatur multipliciter. Prima ratio est: ad amicitiam maxime spectat, ut amicus convivat cum amicis; ergo non debet habere plures amicos, quam cum quibus possit convivere; sed non potest homo multis convivere, ac se dividere in multos amicos; ergo &c.

6 Secunda ratio est: ut quis habeat multos amicos, debent illi esse amici invicem, alioquin non possent invicem convivere inter se, adeoque neque cum amico, qui debet convivere cum multis amicis; sed est difficile, ut multi sint omnes ad invicem amici: ergo &c.

7 Tertia ratio est: amicus debet congaudere, & condolere cum amico; sed est impossibile, ut quis cum multis congaudeat, & condoleat, praesertim cum possit accidere, ut eodem tempore sit congaudendum uni, & condolendum alteri; non possit autem quis eodem tempore gaudere, & dolere; ergo &c.

8 Quarta ratio est: ad amicitiam requiritur, ut vehementer ametur amicus; sed est impossibile, ut vehementer ametur multi, ut patet in amore carnali, amor enim vehemens, vel habetur erga unum tantum, vel erga paucos; ergo amicitia debet haberi cum paucis; ergo &c.

9 Quinta ratio desumitur ex experientia. Videmus enim, quod amicitiae sodalitates, ac verae non fuerunt cum multis ami-

cis, sed cum paucis, & quae celebrantur fuerunt inter duos, & duos; ergo &c.

10 Qui igitur videntur habere multos amicos, ac cum omnibus familiaritatem quamdam ostendunt, ii nemini verè sunt amici, nisi quadam amicitia civili. Potest autem quis esse civiliter amicus multis, non solum si sit placidus, eo quod omnibus blandiatur, sed etiam si verè sit vir probus: at vera amicitia fundata in virtute, qua amet alterum propter se, non potest quis esse amicus multis, imo est valde desiderabile, quod possit quis paucos veros amicos inuenire.

Utrum magis opus sit amicis in fortuna prospera, an in adversa.

Cap. XI.

1 **V**trum autem in prospera, an in adversa fortuna amicis opus est? \* 2 In utraque enim requiruntur. Nam & infortunati subsidio, & fortunati convivoribus indigent, iisque hominibus, in quos beneficia conferant: benefacere enim volunt. Atque in adversis quidem rebus necessarium magis id est; utilibus siquidem ibi est opus: in prosperis tamen hoc honestius. Unde etiam probos quarunt. Hos siquidem beneficiis afficere, cum hisque vitam traducere expetendum magis est.

1 **Q**uarta quaestio est, in qua fortunata magis opus sit amicis, in prospera ne, an in adversa?

2 Respondet Aristoteles per varias conclusiones. Prima conclusio est: amicis opus est in utraque fortuna, verumtamen magis necessarium est amicos habere in fortuna adversa, magis honestum est habere amicos in fortuna prospera. Probatur, quia qui premitur adversa fortuna, indiget amicis, à quibus accipiat auxilium; qui fortuna utitur prospera, indiget amicis, quibus conferat beneficia; sed magis necessarium est misero accipere beneficium ab amico, quam fortunato conferre beneficium amicis; ex alia parte honestius est, ut fortunatus beneficia conferat



ferat amicis, quam ut miser auxilium ab amicis accipiat; ergo &c. Hinc sequitur, quod qui in fortuna est adversa, præsertim indiget amicis utilibus, qui in prospera, indiget amicis probis. Qui enim est in fortuna adversa, indiget amicis, à quibus accipiat opem, sed maximè potest accipere opem ab amicis utilibus; ergo præcipuè indiget amicis utilibus: qui in fortuna est prospera, indiget amicis, cum quibus convivat, & quibus conferat beneficia; sed honestissimum est conferre beneficia amicis probis; ergo &c.

3 Est enim præsentia hæc amicorum tam in prosperis, quam in adversis rebus jucunda.

4 Qui dolent enim condolentibus amicis sublevari consueverunt. Unde etiam dubitaret quispiam nunquid quasi oneris partem suscipiant? Aut id quidem minime, sed præsentia ipsorum suavis cum sit, condolendique intellectio dolorem minorem reddit: Sed hanc ne ob causam, an ob aliud quippiam subveniunt, omittamus: euenire tamen prorsus illud, quod dictum est, videtur.

5 Ipsorum verò præsentia mista quadam esse apparet. Nam videre amicos jucundum est, præsertim in adversa fortuna constituto, afferreque subsidium quoddam ad minuendum dolorem. Amicus enim consolationem præstat, & aspectu, & oratione, si commodus sit: quippe cum & mores non erit, & ob qua, uel lateatur, uel doleat. Sentire autem dolore affici amicum suas ob calamitates, molestum est. In causa enim esse amicis ut doleant, unusquisque evitat, ac fugit.

6 Atque iccirco qui uiriles natura sunt, cavent ne amici secum condoleant. Et nisi ipse dolorem, qui ab illis suscipitur, indolentia exsuperet, non sustinet atque omnino colluentes non admittit, propterea quod lugubris neque ipse est. Muliercula verò atque huiusmodi viri collamentantibus delectantur, eosque ut amicos, & condolentes diligunt. Sed in omnibus imitari proculdubio meliorem debemus. \* 7 At vero in prosperis rebus amicorum præsentia, & uita traductionem jucundam habet, & intellectiorem, quod sua ob bona latentur.

3 Secunda conclusio est: præsentia amicorum jucunda est in utraque fortuna, sed cum hac differentia, quod præsentia amicorum in adversis assert quam-

dam jucunditatem non puram, sed admixtam cum quadam tristitia, præsentia amicorum in prosperis habet jucunditatem puram.

4 Probatur ergo prima pars, quod præsentia amicorum in adversa fortuna sit jucunda. Qui enim sunt tristes propter calamitates, levantur parte tristitiæ ex eo, quod videant amicos sibi condolere; sed jucundum est levare parte tristitiæ; ergo &c. Sed potest quæri, cur dolentium tristitia minuat ex eo, quod amici condoleant? Primo posset aliquis dicere, quod sicut, cum quis fert aliquod pondus, si alius humeros supponat, & recipiat partem ponderis, ille levatur parte ponderis, sic cum quis premitur tristitia, si amicus condolens subeat partem tristitiæ, levatur parte doloris, ac tristitiæ. Secundo, & melius dici potest, quod delectatio superveniens ex præsentia objecti jucundi minuit, ac mitigat tristitiā; sed amicus delectatur præsentia, & condolentia amici, quæ condolentia est actus amicitie; ergo per hanc delectationem minuitur tristitia. Addit tamen Aristoteles, quod non est amplius immorandum in querenda ratione, cur amicorum præsentia sit jucunda infortunatis, cum experientia constet illam esse jucundam, ac delectationem afferre.

5 Probatur jam secunda pars conclusionis, quod præsentia amicorum assert infortunatis delectationem quandam mistā cum tristitia: assert quidem delectationē, nam præsertim miser delectatur visione amici. Rursus amicus consolando præbet auxilium adversus tristitiam verbis, & aspectu, præsertim si sit dexter: ad hoc autem auxilium ferendum juvatur, quia cum cognoscat mores amici, scit quibus ille delectetur, ac doleat. Ex alia parte præsentia amici assert quamdam tristitiam infortunato, quia amicus tristatur ex eo, quod ipse sit causa doloris amico; sed cum miser videt amicum condolentem sibi, videt quod ipse sit causa doloris amico; ergo

go de hoc tristatur, & dolet; ergo præsencia amicorum affert amico delectationem quamdam mistam cum tristitia.

6 Ex eo, quod homo virilis refugiat esse amico causa tristitiæ, oritur, ut homines viriles curent, ne amici secum condo-  
leant, imo nec id patiantur, nisi videant paruo amicorum dolore levare se magna tristitia: & quia ipsi in calamitatibus non sunt ad luctus, & lamenta propensi, ideo neque patiuntur amicos secum complorare. E converso mulierculæ, & viri effeminati, sicut sunt propensi ad luctus, & non refugiant esse amicis causa doloris, ita gaudent his, qui una cum ipsis dolent, ac lugent; sed præstabilius est imitari homines viriles, quam homines effeminatos; ergo non debet amicus ferre amicos condolentes, & collugentes.

7 Probatur jam tertia pars conclusio-  
nis, quod nimirum præsencia amicorum in prospera fortuna afferat delectationem puram, ac sine tristitia. Fortunatus enim gaudet non solum præsencia, & aspectu amicorum, sed etiam videns se esse illis causam latitiæ; ergo præsencia amicorum affert fortunatis delectationem puram ab omni tristitia.

8 Quocirca videretur ad prosperas fortunas promptè amicos esse invitandos: beneficium enim esse honestum est: ad aduersas autem tarde: quippe cum malorum participes quam minimum facere amicos deceat. Vnde illud: esse me miserum est satis. Maxime autem advocandi sunt amici, quando parua molestia suscepta, prodesse multum possunt.

9 At ire è contrario fortasse convenit ad infirmos non invitatum, & promptè. Amici enim benefacere est, & maxime iis, qui in indigentia constituti sunt, & qui non petierunt. Virisque siquidem honestius est, atque iucundius.

10 Ad fortunatos verò, ut cooperemur quidem, promptè: etenim ad hæc quoque amicis opus est: ut autem beneficiis afficiamur, tarde, quandoquidem studere utilitatem consequi honestum non est. Insuavitatis tamen reiiciendo fortasse vitanda opinio est: quandoque enim contingit. Esse igitur amicum præsencia expetenda in omnibus videtur.

8 Ex his Aristoteles infert quædam præcepta moralia. Primum præceptum est: in prosperitatibus promptè sunt vocandi amici, in adversitatibus tardè. Ratio est, quia amicus debet esse promptus ad hoc, ut amicum vocet in partem bonorum, debet esse tardus ad hoc, ut eundem vocet in partem malorum; sed si amicum advocet in prosperitatibus, vocat illum in partem bonorum, & delectationis; si advocet in infortuniis, vocat eundem in partem malorum, & tristitiæ; ergo &c. Idcirco dixit quidam apud Tragicum.

*Sat est gravis, tristisque, si me fors premar.*  
Tum tamen præcipue debet amicus vocare amicos in adversis, cum parva suscepta molestia, possunt multum amicis prodesse.

9 Secundum præceptum est: amicus debet promptè, & non vocatus currere ad amicum utentem fortuna adversa. Ratio est, quia amicus debet esse promptus ad hoc, ut afferat auxilium, & consolationem amico, præsertim indigenti. Debet autem opem afferre, antequam requiratur, quia debet eo pacto opem afferre, quo honestius est ipsi opem afferre amico, & alteri accipere opem ab amico; sed honestius est amico, ut etiam non requisitus afferat opem amico; honestius etiam est alteri, ut non petat opem ab amico, nec velit illi esse gravis; ergo &c.

10 Tertium præceptum est: amicus debet promptè currere ad amicum fortunatum, ut præsto illi sit, & cooperetur fortunæ ipsius; at debet tardè currere ad eundem, ut beneficia recipiat. Neque enim est honestum properare ad amicum propriæ utilitatis causa; at honestum est properare ad utilitatem amico afferendam. Debet tamen amicus cavere, ne sit injucundus in hoc ipso, quod respuat beneficia amici.



Ossenditur, quod sicut amantes maximè delectantur aspectu amatorum, sic amici maximè delectantur convictu amicorum.

### Cap. XII. & ultimum.

**I**gitur quemadmodum amore capitis inspicere est amabilissimum, magisque hunc sensum, quam ceteros eligunt, ut pote cum ex eo amor, & maximè existat, & oriatur: ita quoque amicis convivere expetendum maximè est. 2. \* Amicitia enim est communicatio, 3. \* & sicus erga seipsum ita quoque erga amicorum sese habet: at sensus erga se uniuscuiusque, quod sit, expetibile est: erga amicum igitur quoque erit: sed ejus operatio in conveniendofit: quare merito id appetunt.

4. Quodque est singulis esse ipsum aut ejus causa vivere eligunt, ea in re cum amicis degere volunt. Quocirca alii competant: alii alia collidunt: coexercentur quidam, & conveniantur: nonnulli philosophantur: in eo singuli diem suum trahentes, quod maximè in vita amant. Cum enim convivere cum amicis veint, hac faciunt, hacque cum illis communicant, quibus cum se convivere existimant.

5. Pravorum igitur amicitia prava est. Prava enim secum communicant instabiles cum sint, & pravi etiam efficiuntur, dum sibi mutuo similes evadunt. At proborum proba, atque honesta est, congressionibusque insuper augetur, videnturque hi meliores quoque effici, dum operantur, ac se mutuo corrigunt. Exprimunt enim à se mutuo ea, quibus oblectantur, unde id. *A iustis discis bona.*

6. Ac de amicitia quidem hæcenus dictum sit. Sequitur, ut de voluptate differamus.

**Q**uia Aristoteles capite præcedenti docuit præsentiam amicorum esse omnibus expetibilissimam, explicat magis, cur amici maximè expetant mutuam præsentiam, & convictum? Videtur igitur, quod sicut amantes maximè expetunt vitam amati, ideoque visum diligunt præ ceteris sensibus, sic amicus maximè expetatur convictum amici. Ratio utriusque est, quia cum amor oriatur ex eo, quod quis videns aliquem, delectatur pulchri-

tudine illius, sequitur, ut amans maximè appetat videre amatum, & ejus aspectu maximè delectetur; sed proportionaliter amicitia oritur ex eo, quod quis complacet de moribus, & virtute amici; ergo amicus maximè delectatur convictu amici, per quem contempletur ejus mores, & talem convictum maximè expetit.

2. Sed sunt etiam aliz rationes; propter quas amicus delectatur convictu amici. Prima ratio est: amicitia consistit in quadam communicatione; ergo amicus maximè appetit communicationem; sed communicatio habetur per convictum; ergo amicus maximè inclinat ad convictum.

3. Secunda ratio est; amicus afficitur ad amicum, sicut ad seipsum; sed unicuique est delectabile, dum sentit, atque experitur se esse, ac vivere; ergo etiam unicuique est delectabile, dum experitur amicum esse, ac vivere; sed convivendo videt operationes vitales amici, adeoque experitur amicum esse, ac vivere; ergo &c.

4. Confirmatur experientia; videmus enim, quod unusquisque appetit convivere amicis, in iis præsertim actionibus, in quibus ponunt suum bene esse, & ad quas ordinant suam vitam. Ideo qui existimant suum bene esse consistere in potando, volunt cum amicis compotare, qui existimant suum bene esse consistere in ludendo talorum, volunt cum amicis talis ludere: qui existimant suum bene esse consistere in exercitationibus gymnasticis, volunt cum amicis exerceri: qui existimant suum bene esse consistere in philosophia, sive in contemplatione veritatis, volunt cum amicis philosophari, & contemplari veritatem. Ratio omnium est, quia cum affecti sint ad amicos, sicut ad seipsos, sicut delectantur, dum ipsi tales actiones exercent, sic delectantur, dum vident amicos exerceri in iisdem actionibus; ergo omnibus est expetibilissimum convivere  
ami

amicis, & cum iis communicare in eo vitæ genere, quo maximè delectantur.

§ Ex his Aristoteles infert malorum amicitias esse pravas, & conferre ad augmentum malitiæ, bonorum verò amicitias esse honestas, & conferre ad augmentum honestatis. Ratio est, quia amici communicant in iis, quibus delectantur; sed pravi delectantur pravis; ergo communicant in pravis, adeoque semper evadunt deterio-

res. E converso boni delectantur actionibus honestis; ergo communicant in actionibus honestis, adeoque fiunt semper meliores, dum uterque exigit ab alio actiones honestas, quibus maximè delectatur, adeoque dictum est à quodam poeta: *à justis discas iusta*.

6 Concludit Aristoteles satis actum esse de amicitia, lib. 10. agendum de voluptate, & per hæc absolvit librum nonum.

# ARISTOTELIS

## ETHICORUM

### LIBER DECIMVS.

#### SYNOPSIS LIBRI.

**P**OSTQUAM Aristoteles libris superioribus egit de virtutibus moralibus, & intellectualibus, & etiam de continentia, & amicitia, quæ sunt affines virtuti, lib. 10. agit de fine virtutis: & quia aliqui dixerunt finem virtutis esse voluptatem, ideoque felicitatem constituerunt in voluptate, alii licet negarint felicitatem consistere in voluptate, adhuc asseruerunt felicitatem habere adjunctam voluptatem, ideo in prima parte libri agit de voluptate, in secunda de ipsa felicitate, & absolvit tractatum de felicitate, quem imperfectum reliquerat libro primo. Hinc patet, quod sub diverso respectu de voluptate disputat hoc libro, ac de ea disputaverit. lib. 7. Lib. enim 7. disputavit de voluptate, in quantum est materia continentia; lib. 10. disputat de voluptate, in quantum est comes felicitatis; sed voluptas, quæ est materia

continentia, est voluptas sensibilis; voluptas, quæ est comes felicitatis, est voluptas intelligibilis; ergo lib. 7. principaliter est actum de voluptate sensibili, hoc lib. 10. principaliter est agendum de voluptate intelligibili.

Ostenditur in morali agendum esse de voluptate.

#### Cap. I.

**P**OST hæc fortasse sequitur, ut de voluptate differamus, quippe quæ maximè affinis est generi nostro videatur, unde juvenes voluptate, & dolore, quasi gubernacula dirigentes erant.

2 Maximumque esse ad morum virtutem videtur, si gaudeamus quibus oportet, & oderimus ea, quæ odio habenda sunt. Hæc enim cum momentis, ac vim ad virtutem, & felicem vitam habeant, per totam vitam pertinent. Invenienda siquidem eligunt, fugiunt ea, quæ dolorem asserunt.



De talibus autem minime præmittendum esse videretur, præsertim cum magnam habeant controversiam. Nonnulli enim bonum ipsum voluptatem esse dicunt, alii è contrariò admodum pravam rem eam esse affirmant. Atque illi quidem fortasse rem esse ita persuasi, sed hi melius esse ad vitam nostram rati, si voluptas, quamvis non sit, prava esse demonstratur: plerisque enim ad ipsam esse proclives, servireque aiunt voluptatibus, ut iccirco in contrarium ipsos reducere õpus sit. Sic enim fore, ut ad medium redeant.

4 Videndum autem, ne non recte hoc dicatur. Oraciones enim de iis, quæ in affectibus, & actionibus consistunt, minorem, quam opera ipsa habent probabilitatem. Quando itaque discrepant ab iis, quæ sensu percipiuntur, contempta veritatem quoque ipsam insuper tollunt. Nam qui vituperat voluptatem, si appetere ipsam quandoque conspiciatur, declinare ad ipsam videtur, quasi omnis voluptas ejusmodi sit. Non est enim multitudinis distinguere. Videtur igitur vera oraciones non solum ad cognoscendum, sed ad vitam quoque ipsam esse utilissima. Cum enim rebus consentanea sunt, creduntur, atque ita audientes ad vitam, sicut ipsa præsternunt, traducendam incitant. Sed de his satis. Ea nunc, quæ de voluptate dicuntur, persequamur.

1 **A**cturus Aristoteles in prima parte hujus decimi libri de voluptate, præmittit proœmium, in quo docet, ac tribus rationibus probat in morali agendum esse de voluptate. Prima ratio est: in morali debet præsertim agi de iis, ad quæ maximè naturaliter homo inclinatur per naturam; sed homines maximè naturaliter incitantur ad voluptates, & refugiant dolores, ideoque qui gubernant domos, ac juvenes instituunt, gubernant illos voluptate, ac dolore, præbendo ipsis jucunda in præmium, cum bene se gerunt, & infligendo ipsis dolorem in penam, cum malè se gerunt; ergo &c.

2 Secunda ratio est; in morali debet agi de iis, quæ maximum habent ad virtutem momentum; sed maximum habet ad virtutem momentum, ut homo delectetur, & delectat iis, quibus oportet; ergo in morali agendum est de volu-

ptate. Probat minor: cum enim homines ut plurimum eligant quæ voluptate afficiunt, fugiant autem quæ afficiunt dolore, si delectentur, & doleant quibus oportet, eligent quæ oportet eligere, & fugient quæ oportet fugere: è converso si delectentur, & doleant quibus non oportet, eligent, & fugient quæ non oportet.

3 Tertia ratio est: in morali debet agi de iis, de quibus est magna controversia; sed de voluptate est magna controversia; ergo &c. Probat minor, proponendo controversiam circa voluptatem. Quidam enim dicunt voluptatem esse ipsum bonum; alii è converso dicunt voluptates esse valde pravas, partim quia sic existimant, partim quia censent utilius ad bene vivendum esse, ut dicamus voluptates esse pravas, licet verè non sint prava. Cum enim plerique hominum nimis propendeant ad voluptates, vituperando voluptates, atque ostendendo illas esse pravas, inclinabimus ipsos ad fugam voluptatum, & per hoc reducemus ad medium, quod consistit in hoc, ut non propendeant ad voluptatem plus æquo.

4 Advertit tamen Aristoteles non esse verum, quod ad bene vivendum conducit dicere voluptates esse pravas, etiam si verè non sint prava. Ratio est, quia in iis, quæ spectant ad agibilia, minus creditur verbis, quam operibus; ergo cum ea, quæ dicunt homines, dissonant iis, quæ faciunt, contemnuntur etiam ea, quæ dicunt; ergo si ii, qui dicunt voluptates omnes esse pravas, videantur appetere aliquam voluptatem, eamque prosequi, eo ipso non creditur ipsis; & quia vulgus non distinguit voluptatem à voluptate, judicat ipsos appetere omnes voluptates, adeoque existimare omnes voluptates ut bonas; ergo non solum vulgus non coercetur ab appetitu voluptatum, sed potius accenditur ad omnes voluptates appetendas; ergo melius est circa voluptates dicere veritatem, & operari con-

formiter ad dictatum enim credetur iis, quæ dicemus, si fuerint consona iis, quæ facimus, & hortabimur alios ad bene vivendum non solum dictis, sed etiam factis. Sed de his hæcenus. Iam proponenda sunt ea, quæ ab aliis de voluptate sunt dicta.

Opinio Eudoxi, quod voluptas sit per se bona, ejusque rationes; opinio Platonis, quod voluptas non sit per se bonum, & quo pacto Plato improbari rationes Eudoxi. Cap. II.

<sup>1</sup> Eudoxus quidem voluptatem bonum ipsum esse existimabat, propterea quod omnia videbat eam appetere, tam quæ prædita essent ratione, quam quæ ea carentia: atque in omnibus, quod est expetibile, id honestum, & quod maxime huiusmodi, id præstantissimum esse cernebat: omnia autem ad idem ferri, id omnibus esse optimum indicare. Unum quodque enim, quid sibi bonum esset, invenire, non secus atque alimentum: quod igitur omnibus esset bonum, quodque omnia appeterent, ipsum bonum esse consuebat. Cuius sanè rationes ob morum virtutem magis, quam propter se ipsas credebantur. Præcipue enim temperans esse videbatur, ut non, ut amicus voluptatis putaretur, hæc dicere, sed quia ita re vera esset.

<sup>2</sup> Nec minus autem ex contrario quoque manifestum idem esse existimabat. Dolorem enim per se omnibus fugiendum esse, contrarium autem simili modo expetendum.

<sup>3</sup> Maxime autem id esse expetendum dicebat, quod non ob aliud, neque alterius causa eligere mus: huiusmodi vero procul dubio voluptatem esse, quippe cum à nemine requiramus, cur voluptate efficiatur, quod expetenda per se ipsa voluptas sit.

<sup>4</sup> Et cuius ex bonis adjunctam eligendum magis ipsum reddere, ut iuste agere, & temperanter, augereque bonum ipsum seipso. Sed hæc quidem ratio videtur ex bonis esse ipsam ostendere, nihilo tamen magis, quam aliud quippiam. Omne enim bonum cum altero magis expetendum est, quam solum.

<sup>1</sup> Prima opinio est Eudoxi, qui docuit voluptatem esse per se, & maxime bonam, adeoque optimam. Probabat primo, quia quod est expetibile est bonum, & eo est melius, quo magis est expetibile; quod verò est maxime expetibile est optimum, cum habeat maximam vim movendi ad amorem sui, eo pacto, quo id, quod est maxime calefactivum, est calidissimum; sed voluptas est expetibilis ab omnibus, ideoque omnia, sive habeant rationem, sive non habeant, appetunt voluptatem, adeoque est maxime expetibilis, cum possit omnia movere ad appetitum sui; ergo voluptas est bona, imo est optima. Confirmatur, quia universa appetunt, & quærunt bonum suum, eo pacto, quo omnia, quorum bonum consistit in alimento, appetunt, & quærunt alimentum; ergo quod appetitur ab omnibus est bonum commune omnium; sed voluptas appetitur ab omnibus ergo est bonum commune omnium. Addit Aristoteles, quod huic, aliisque similibus rationibus Eudoxi credebatur etiam magis propter Eudoxi virtutem. Cum enim esset valde temperatus, videbatur hæc dicere, non quia esset amicus voluptatis, sed quia verè voluptas sit valde bona.

<sup>2</sup> Probabat secundo Eudoxus ex contrario. Dolor enim est per se omnibus fugiendus; ergo voluptas contraria dolori est per se omnibus appetenda.

<sup>3</sup> Probabat tertio, quia illud est per se maxime expetibile, quod expetimus solum gratia sui, non autem gratia alterius; sed voluptatem maxime expetimus gratia sui, & non gratia alterius, ideoque nemo interrogat, cur aliquis expetat voluptatem, quia nimirum existimamus illam esse expetibilem solum gratia sui; ergo, &c.

<sup>4</sup> Probabat quarto, quia illud, quod additum cuicunque bono, ipsum auget, est maximum bonum, cum perficiat omnia bona; sed voluptas addita cuicunque bono reddit illud melius: ex. gr. operatio iusta,



ita, si fiat cum voluptate, est melior, quam si fiat cum dolore &c. ergo voluptas est maximum bonum. Addit tamen Aristoteles, quod hæc postrema ratio solum probat voluptatem esse bonam, non autem probat illam esse maximum bonum, vel esse meliorem quolibet alio bono. Omne enim bonum habet hoc, ut additum alteri bono, faciat illud melius; ergo ex eo, quod voluptas addita aliis bonis, reddat illa meliora, sequitur quidem voluptatem esse bonam, at non sequitur illam esse meliorem aliis bonis.

5 Atque huiusmodi sanè ratione Plato quoque voluptatem ipsum per se bonum esse destruit. In eundem enim vitam cum prudentia, quam sine prudentia esse magis expetendam: quod si mistum est præstantius, ipsum per se bonum voluptatem non esse, quippe cum ipsum per se bonum nulla re ipsi adjuncta magis expetendum efficiatur. Perspicuum autem est ipsum per se bonum, neque aliud quicquam esse posse, quod cum alio ex iis, quæ per se sunt bona, magis expetendum sit. Quoddam igitur est huiusmodi, cuius etiam nos participes sumus. Tale enim est, quod queritur.

6 Nam qui id bonum esse negant, quod omnes appetunt, nihil dicunt. Quod enim omnibus videtur, id esse affirmamus: qui vero hanc fidem tollit, is non admodum probabiliora dicitur esse. Nam si mente carentia, hæc appeterent, esse sanè aliquid, quod dicitur: at si etiam ea, quæ prudentia sunt prædita, quomodo dicere aliquid possunt? Forti assere verò in pravis quoque naturalis quoddam bonum est præstantius, quam ipsa per se sint, quod proprium bonum appetit.

7 Sed neque de contrario recte esse dictum videtur. Non enim si dolor est malum, continuo voluptatem esse bonum inquirunt. Oppositum si quidem malum malo esse iuncti. Quæ utraque et, quod neutrum est. Non male sanè, hæc dicentes: non tamen verè. Si enim utraque essent mala, fugienda quoque utraque esse oportebat: si neutra, neutrum, aut similiter. Sed illud quidem fugere, ut malum, hanc expetere, ut bonum videntur: ita igitur etiam oppositur.

5 Secunda opinio est Platonis, & aliorum, qui dixerunt voluptatem non solum non esse summum bonum, sed nec esse bonam. Et primo quidem Plato retorquebat

quartam rationem, qua Eudoxus probabat voluptatem esse optimam, ad ostendendum, quod voluptas non est per se bona. Quod enim est per se bonum, ita ut sit ipsa essentia bonitatis, non sit melius additione alterius, cum omnia alia sint bona per participationem illius: sed vita iucunda cum prudentia est eligibilior, quam vita iucunda sine prudentia; ergo delectatio non est per se bonum, neque est summum bonum, alioquin nulla additione posset fieri melior. Verum rejicit Aristoteles hanc retorcionem Platonis. Dum enim dicit Eudoxus voluptatem esse per se summum bonum, non dicit illam esse summum bonum ideale, sed summum bonum, cuius nos possumus esse participes; sed omnia bona, quorum nos possumus esse participes, sunt talia, ut additione aliorum bonorum resultet aliquid melius; ergo nullum daretur summum bonum; sed est absurdum nullum dari summum bonum; ergo ad summum bonum à nobis participabile non requiritur, ut non augeatur additione aliorum bonorum.

6 Secundo Plato, & alii ad primam rationem Eudoxi desumptam ex eo, quod id, quod omnia appetunt, est bonum, negabant id esse verum. Sed contra, quia negare hoc principium est nihil dicere aptum ad solutionem argumenti. Quod enim omnibus videtur tale, verè est tale, & qui hoc negat, vix poterit asserre principia credibilia hoc; sed quod omnia appetunt, omnibus videtur bonum: ideo enim appetunt, quia illis videtur bonum; ergo quod omnia appetunt verè est bonum. Confirmatur, quia si negarent esse bonum id, quod appetitur à solis carentibus intellectu, viderentur aliquid dicere, sed si negant esse bonum id, quod appetitur ab omnibus, non solum carentibus intellectu, sed etiam habentibus intellectum, quo pacto potest hæc responsio sustineri ut probabilis? Nunquid enim etiam omnes prudentes falluntur in iudicando ut bono id, quod verè non est

bonum? Licet igitur etiam pravi appetant voluptatem, tamen cum in tali appetitu convenient cum bonis, non appetunt illam ex pravitate, sed ex bono naturali, quod est in natura ipsorum, quod bonum non est corruptum per malitiam.

7. Tertio ad secundam rationem Eudoxi, quod dolor est per se fugibilis; ergo voluptas contraria dolori est per se expectibilis: respondebant Platonicis consequentiam non valere. Malo enim opponitur non solum bonum, sed etiam aliud malum: & præterea quod neque est bonum, neque malum, sed est neutrum opponitur tum bono, tum malo; ergo licet voluptas sit contraria dolori, qui est per se malus, adhuc potest etiam voluptas esse per se mala. Rejicit hanc responsionem Aristoteles. Licet enim verum sit, quod aliquando malo opponitur aliud malum, adhuc in subiecta materia dici non potest, quod voluptas opponatur dolori, sicut malum malo. Si enim tum voluptas, tum dolor essent mala, tum voluptas, tum dolor essent fugiendas; sed videmus, quod omnes fugiunt dolorem, omnes appetunt voluptatem; ergo voluptas non opponitur dolori, ut fugiendum fugiendo, sed ut prosequendum fugiendo. Ex proportionali ratione non potest dici, quod vel voluptas, vel dolor sit neque bonum, neque malum. Quod enim neque est bonum, neque malum, neque est fugiendum, sed appetendum; sed omnes fugiunt dolorem, omnes prosequuntur voluptatem, ergo &c.

Rejiciuntur rationes, quibus Plato ostendebat voluptatem non esse bonam, & probatur non omnem voluptatem esse bonam.

### Caput III.

**A** Tenim neque si ex qualitatibus non est voluptas, propterea neque ex bonis tam esse

consensendum est. Nam neque virtutis operationes suas qualitates, neque felicitas.

2. Dicunt etiam bonum definitum esse, voluptatem vero indefinitum, propterea quod admittit, ut magis, & minus fieri possit. At si ex voluptatis susceptione id iudicant, & in reliquis virtutibus eveniet, ex quibus evidenter magis, & minus ejusmodi homines esse affirmant: Iusti enim, & fortes magis sunt: sit etiam, ut & iusti, & temperanter magis, & minus agamus. Sin autem in voluptatibus ipsis hoc statuunt, videant, ne non dicant causam huiusce rei, si alia mixtione omni uacent, mixta alia sint. Quid prohibet autem, quin sicut sanitas, quæ cum definita sit, admittit etiam, ut esse magis, ac minus possit, ita quoque esse voluptatem dicamus? Non enim contenta peritura eadem in omnibus, neque una quædam semper in eodem est, sed remittitur, atque aliquandiu perdurat, eoque differt, quod magis, & minus inest. Tale igitur quippiam in voluptate quoque esse potest.

**P**ropositis, ac reiectis rationibus, quibus Plato impugnabat rationes Eudoxi, proponit Aristoteles, ac rejicit quatuor rationes, quibus idem Plato probabat nullam voluptatem esse bonam. Prima ratio est: bonum videtur spectare ad genus qualitatis: interroganti siquidem *Qualis est res?* respondemus, quod est bona, vel mala; sed nulla voluptas est qualitas; ergo &c. Rejicitur hæc ratio, quia nimis probat. Ostendit enim, quod operationes virtutis, quæ non sunt qualitates, non sint bonæ, & quod neque felicitas, quæ consistit in operatione virtutis, sit bona. Solutio directa est; quod bonum non solum dicitur de genere qualitatis, sed etiam de aliis prædicamentis, ut dictum est lib. I. cap. 6. num. 3.

2. Secunda ratio est: bonum debet esse aliquid definitum, ac determinatum; sed voluptas est aliquid indefinitum, & indeterminatum, ergo &c. Probatur minor; quod enim suscipit magis, & minus est indeterminatum; sed voluptas suscipit magis, & minus; ergo &c. Rejicitur hæc ratio, quia nimis probat. Si enim dicitur voluptatem suscipere magis, & minus, adeo-

quæ



que non esse bonam, sequitur, quod neque iustitia, neque ulla alia virtus erit bona. Qui enim est iustus, aliquando magis, aliquando minus est iustus; qui est temperans, aliquando magis, aliquando minus est temperans. Si verò dicant voluptatem suscipere magis, & minus, quia videtur intendi, ac remitti, contra est primo, quia hoc non videtur esse verum de voluptate simplici, ex. gr. de voluptate, quæ sequitur ex contemplatione, sed solum de voluptate non simplici, ex. gr. de voluptate, quæ sequitur ex aliquo temperamento, puta ex calore attemperato frigori. Quia enim diversum temperamentum, diversimodè convenit humanæ naturæ, diversimodè causat voluptatem, & temperamentum magis conveniens, causat maiorem voluptatem, temperamentum minus conveniens, causat minorem voluptatem; ergo prout temperamentum intenditur, aut remittitur, potest voluptas intendi, aut remitti. Secundo contra est, quia licet voluptas mista intendatur, & remittatur cum temperamento, adhuc est definita inter certos terminos, sicut ipsum temperamentum conveniens animali, est definitum intra certos terminos, & intra certam latitudinem; ergo etiam voluptas est definita, non quidem ita, ut consistat in indivisibili, sed intra certam latitudinem; ergo &c. Confirmatur: nam sanitas, quia fundatur in temperamento, potest intendi, ac remitti intra certos terminos, & tamen est definita, & bona; ergo etiam voluptas fundata in temperamento, licet possit intendi, ac remitti, adhuc potest esse definita, & bona.

3 Præterea cum perfectum ipsum per se bonum motiones verò, & generationes imperfectas esse statuunt, voluptatem motionem esse, & generationem cogitant demonstrare.

4 Sed non recte dicere id videntur, neque maiorem eam esse verum est. Motioni enim omni propria est tarditas, & celeritas videtur, & si non

per se ipsum ut motui mundi, at ad aliud: voluptati vero neutrum horum inest. Fieri enim potest, ut cito quispiam voluptatem perciperet, sicut ut iratus sit, ut autem percipiat, minime, neque ad alterum, ut ambulet verò, & crescat, atque omnia huiusmodi potest. Ac mutari quidem in voluptatem cito, & tarde licet: operari autem ex ipsa, id est voluptate affici cito, non licet. Quo pacto item esse generatio potest? Non enim ex quolibet, quodlibet gigni videtur, sed in illud dissolui unumquodque, ex quo generatur, & cuius generatio est voluptas, dolor ejus corruptio erit. Dicunt item dolorem indigentiam ejus esse, quod secundum naturam est: voluptatem repletionem. At hac corporis sunt affectiones. Si igitur voluptas ejus, quod est secundum naturam repletio est, illud, in quo repletio sit, esset id, quod voluptatem perciperet: corpus igitur id esset: sed non videtur: voluptas igitur repletio non est, sed unusquisque, & voluptate affici, dum sit repletio, & dolorem percipere, dum secatur, consuevit.

5 Opinio autem, hæc ex voluptatibus, & doloribus circa alimentum evenientibus videtur exitisse. Vbi enim indigere effecti fuerint, atque ob id dolore præoccupati, percipere voluptatem ex repletionem ajunt. At hoc non circa omnes voluptates accidit. Dolor enim vacantium disciplinaret, tum ex iis, quæ sensus afficiunt, illa quæ olfactu, quæ auditu, & visu percipiuntur. Multa item recordationes, & spes huiusmodi sunt. Cujus igitur hæc erunt generationes, cum nullius rei præcesserint indigentia, cujus repletiones esse hæc possint.

3 Tertia ratio Platonis est: quod per se est bonum, est perfectum; sed voluptas est aliquid imperfectum; ergo &c. Probatur minor, quia omnis generatio, & motus est aliquid imperfectum; motus enim est actus imperfectus, sed omnis voluptas consistit in generatione, & motu; ergo omnis voluptas est aliquid imperfectum.

4 Rejicitur hæc ratio, quia voluptas non est motus, neque generatio; ergo &c. Probatur prima pars antecedentis: omnis enim motus, vel est velox, vel est tardus, non quidem absolute, sed respectivè ad alios motus, co pacto, quo motus mundi, hoc est motus diurnus primi mobilis, dicitur velocissimus comparatione om-

nium aliorum motuum, qui equali tempore minus spatii conficiunt; sed voluptas neque dicitur velox, neque tarda; ergo voluptas non est motus. Probatur minor: potest enim contingere, quod aliquis cito, vel tardè constituatur in voluptate, sicut accidit, quod aliquis cito, vel tardè constituatur in ira; at non potest contingere, quod aliquis delectetur cito, vel tardè, ita ut ipsa delectatio sit cita, vel tarda, ne quidem respectivè ad alium; ergo &c. Confirmatur, quia omnes motus possunt esse citi, vel tardi, ex. gr. ambulatio potest esse cita, vel tarda, augmentatio potest esse velox, vel tarda &c; sed licet possit quis cito, vel tardè ad voluptatem moveri, adhuc voluptas ipsa non potest esse cita, vel tarda; ergo voluptas non est motus. Probatur jam secunda pars antecedentis, quod nimirum voluptas non sit generatio, ac primo præmittendum, qualis generatio sit delectatio ex sententia Platonis. Videtur enim delectatio esse ea generatio, per quam impletur indigentia naturæ: & quia non ex quolibet fit quodlibet, adeoque non ex quolibet fit generatio implens indigentiam naturæ, ideo non ex quolibet fit delectatio, sed solum ex aliquibus, puta ex alimento congruo. Dolor è converso est corruptio generationi contraria, propter quam natura remanet indigens. Hoc posito: si delectatio esset ipsa repletio naturæ, dolor corruptio, vel indigentia contraria repletioni, sequeretur, quod id, quod repletur, vel indiget repletionem, delectaretur, & doleret; sed corpus repletur, vel indiget repletionem; ergo corpus ipsum delectaretur & doleret; sed hoc est inconveniens: delectatio siquidem videtur pertinere ad animam; ergo delectatio non est ipsa repletio, sed est actus animæ consequens ad repletionem, & proportionaliter dolor non est corruptio, sed est actus animæ consequens ad indigentiam, puta dolor ex fame est actus animæ consequens ad indigentiam cibi; do-

lor ex vulnere est actus animæ consequens ad scissionem, vel separationem partium &c.

5 Confirmatur, quia hæc opinio docens delectationem esse generationem, aut repletionem, dolorem autem in indigentiam &c. ortum habuit ex eo, quia expectimur, quod cum per cibum expletur naturalis indigentia, delectamur, cum per famem patimur indigentiam cibi, dolemus; sed dantur aliquæ voluptates, quæ non consistunt in expletionem indigentiae causantis dolorem; ex. gr. delectatio ex speculationibus mathematicis non consistit in expletionem alicujus indigentiae naturalis, quæ causat dolorem; delectationes etiam, quas decerpimus ex olfactu odoramentorum, ex visu rerum pulchrarum, ex auditione musicæ, ex spe boni futuri, ex memoria boni præteriti &c. non consistunt in expletionem alicujus indigentiae causantis dolorem; ergo dantur multæ voluptates, quæ non sunt generationes. Cujus enim generatio est delectatio ex visu, ex auditu &c.

6 Adversus eos autem, qui probrosas voluptates producant, \* dicere quispiam posset non esse ea jucunda. Non enim si male affectis jucunda sunt, ideo absolute quoque esse ea jucunda existimandum est, sed ipsis illis tantummodo: quemadmodum, neque salubria, aut dulcia, aut amara agrotantibus, neque alba, quæ lippientibus esse huiusmodi videntur. An ita quoque dici posset expectendas quidem esse voluptates, non tamen ex his, quemadmodum etiam divitiem esse, expectandum est, sed non ex proditione, & sanum esse item, sed non ex cuiuslibet rei usu? An specie differunt voluptates? Quæ enim ex honestis rebus existunt diversa ab illis sunt, quæ ex turpibus percipiuntur, neque fieri potest, ut iusti quispiam voluptate afficiatur, nisi sit iustus, aut musci, nisi sit musculus: atque in reliquis simili modo.

6 Quarta ratio Platonis est: quædam delectationes, puta ex adulterio, ex ebrietate &c. sunt turpes, & malæ; ergo delectationes ex se non sunt in genere bonorum.



7 Impugnat Aristoteles hanc rationem tripliciter. Primò negari potest universaliter turpia esse simpliciter delectabilia. Sicut enim ad hoc, ut cibus sit simpliciter dulcis, debet esse dulcis sano, non autem sufficit, ut sit dulcis ægroto propter pravam dispositionem ipsius, & proportionaliter ut aliquid sit album, non sufficit, ut sit album lippo; sic ut objecta sint simpliciter delectabilia, non sufficit, ut sint delectabilia pravis, sed debent esse delectabilia bonis; sed turpia non sunt delectabilia bonis; ergo non sunt simpliciter delectabilia; ergo licet quæ non sunt simpliciter delectabilia, non sint bona, adhuc ea, quæ sunt simpliciter delectabilia, possunt esse bona. Secundo potest dici, quod ad hoc, ut delectationes sint simpliciter bonæ, & eligibiles, non est necesse, ut sint bonæ, & eligibiles in omnibus circumstantiis: ex. gr. ut divitiæ sint bonæ, non est necesse, ut sint bonæ etiam prout acquiruntur ex prodicione patriæ: ergo proportionaliter ut voluptates naturales sint bonæ, non est necesse, ut sint bonæ prout comparantur ex adulterio, sicut non est bonum esse sanum, comedendo quæcunque, etiam corpus humanum. Tertio possumus dicere, quod voluptates differunt specie. Diversæ enim species sunt voluptates ex turpibus, ac voluptates ex honestis; ergo licet voluptates ex turpibus sint malæ, adhuc voluptates ex honestis possunt esse bonæ, præsertim cum sint propriæ bonorum. Sicut enim non delectatur musicis qui non est musicus, sic non delectatur iustis qui non est iustus: idemque dic de aliis.

8 Declarare autem videtur etiam amicus ab adulatore diversus cum sit, non esse bonum voluptatem, aut voluptates esse specie diversas. Hic enim ad bonum versari, ille ad voluptatem videtur, atque illud probro datur, hoc laudis est, utpote cum ad alia atque alia versentur. Nemo præterea expeteret, vel vinere ita, ut pueri, mente præditus illis voluptatibus, quammaxime fieri potest, afficeretur, quibus pueri oblectari consueve-

runt; vel turpe aliquid agendo ita gaudere, ut nullum unquam dolorem percepturus sit. Et circa multa studium adhiberemus, etiam si nullam afferrent voluptatem, ut videre, meminisse, cognoscere, virtutes habere. Quod si hac voluptates necessario consequuntur, nihil refert. Expeteremus namque ea nihilominus, licet etiam nulla inde voluptas exoriretur.

9 Voluptatem igitur neque esse ipsum per se bonum, neque omnem esse expetendam, nonnullaque esse per se expetibiles, quæ differant, aut specie, aut iis, à quibusveniunt, planum videtur. Ac de iis quidem, quæ de voluptate, & dolore feruntur, satis dictum sit.

8 Licet tamen Plato non satis probaverit nullam voluptatem esse per se bonam, adhuc potest ostendi non idem esse voluptatem, ac bonum, immo non omnes voluptates esse bonas. Prima ratio desumitur ex differentia inter amicum, & adulatorem. Adulator enim, dum loquitur amico, habet pro fine delectationem amici, amicus habet pro fine bonum amici, ideoque adulator est vituperabilis, amicus est laudabilis; sed non eundem finem intendunt adulator, & amicus; ergo delectatio non est idem, ac bonum amici. Secunda ratio est: illæ delectationes, quas nemo prudens eligeret, non sunt per se bonæ; sed nemo prudens eligeret delectari per totam vitam delectationibus puerorum, vel iis, quas homines improbissimi ex rebus turpissimis decerpunt; ergo delectationes puerorum, vel ex rebus turpissimis non sunt per se bonæ. Tertia ratio est: si per se bonum consistat in delectatione, nihil esset expetibile per se, seclusa omni delectatione; sed videre, audire, recordari, scire, probum esse &c. sunt per se expetibilia, etiam seclusa qualibet delectatione, ergo &c. Neque vero dicas, quod ex omnibus iis sequitur delectatio: adhuc enim cum ea sint per se expetibilia, etiam seclusa delectatione, patet, quod sunt per se bona, etiam seclusa delectatione.

9 Concludit Aristoteles tria constare ex dictis. Primum est, quod voluptas non

est summum bonum. Secundum, quod non omnis voluptas est expetibilis. Tertium est, quod aliqua voluptates sunt per se expetibiles, adeoque vel voluptates, vel delectabilia differunt specie, siquidem aliqua sunt per se bonæ aliquæ non. Hæc igitur de iis, quæ ab aliis circa voluptatem, & dolorem tradita sunt, dixisse sufficiat.

Ostenditur delectationem non esse motum; explicatur quid sit; & redditur ratio quarundam ejus proprietatum.

Cap. IV.

**Q**uidam autem sit voluptas, aut qualis, clarius fiet, si disputationem à principio repetamus. Viso enim quocumque tempore esse perfectam videtur. Nulla enim re deficit, quæ postea succedens speciem ejus perficiat. Huic similis quoque voluptas est. Totum siquidem quoddam est neque ulla in tempore statuere aliquis voluptatem possit, cuius si longiore fuerit tempore species perficeretur. Idcirco neque initium est. In tempore enim sit omnis motus, & ejusdem etiam finis est. Ut ædificatio tunc perfecta est, cum fieri id, quod appetit, vel in omni videlicet tempore, vel in hoc. Nam in partibus temporis imperfecta omnes, & à tota, & inter se sunt specie diversa. Lapidum siquidem compositio diversa à columna virgatione: atque hæ utraque à templi extruptione differunt. Templi enim effectio, eam nulla re deficiat ad propositum, perfecta est: fundamenti vero, & triglyphi fabrica est imperfecta, quippe cum utraque parvis sit. Specie igitur differunt. Neque fieri potest, ut in quocumque tempore motionem specie perfectam sumamus, nisi in toto. Simili modo quoque in ingressione, & cæteris. Nam si delatio est motio, quæ alicunde aliquo fit, ejus differentia sunt secundum speciem, volatus, ingressus, & salus. Atque huiusmodi neque tantum hoc modo, verum etiam in ingressione missa differentia est. Nam alicunde, & aliquo non idem in stadio, & in parte ejus est, & in alia atque alia parte. Non solum enim lineam, sed in loco constitutam pertransit: in diverso autem hoc, quam illa est. Sed accuratius de motu aliter dicimus. Videtur autem non in omni tempore motio esse perfe-

cta, sed pleraque imperfecta, & specie differentes siquidem alicunde aliquo speciem eorum efficiat. A voluptatis in quolibet tempore perfecta species est. Perspicuum igitur est, & diversas hæc inter se esse, & voluptatem quicquam exiis esse, quæ integra, ac perfecta sunt.

**E**xaminatis aliorum de voluptate opinionibus, proponit Aristoteles propriam sententiam, & primo quidem ostendit contra antiquos voluptatem non esse motum, neque generationem; secundo probat voluptatem esse perfectionem operationis sensitivæ, vel intellectivæ: tertio ex explicata essentia delectationis reddit rationem quarundam ejus proprietatum.

2 Quoad primum; dupliciter potest ostendi, quod delectatio non sit motus. Prima ratio est: omnis motus ordinatur ad aliquem finem, ac terminum, & perficitur in tempore, ac solum est perfectus tota tempore, quo consequitur finem, in partibus autem talis temporis partes motus sunt imperfectæ, ac differunt specie tum inter se, tum à toto motu: ex. gr. ædificatio, quæ est motus, ordinatur ad aliquem finem, hoc est ad ædificium, & tum solum est perfecta, cum pervenerit ad talem finem, hoc est ad perfectum ædificium, puta ad perfectum templum, partes vero ædificationis specie differunt, tum inter se, tum à toto ædificio; ex. gr. compositio lapidum specie differt à virgatione columnæ, ambæ vero hæ partes ædificationis specie differunt à tota ædificatione, quæ sola est perfecta, quia non indiget alia parte ad finem intentum, hoc est ad perfectum templum, cum è converso ædificatio fundamentorum, & murorum sint imperfecta, quia indigent aliis partibus ad suum finem obtinendum; ergo partes ædificationis differunt specie à tota ædificatione, & partes quidem, quæ correspondent partibus temporis sunt imperfectæ, ædificatio vero, quæ correspondet toti tempori, est perfecta. Proportionaliter res se habet in ambulatione, & in omnibus aliis motibus.



Latio enim est quidam motus ab uno loco in alium, species verò lationis, quæ sunt ambulatio, volatio, saltatio &c. sunt similiter motus ex uno termino in alium; ergo differunt secundum differentiam terminorum; sed non iidem sunt termini totius lationis, puta totius ambulationis in studio, ac partium talis ambulationis, neque idem est pertransire lineam curvam, ac rectam, neque idem est pertransire lineam rectam ascendendo, ac pertransire descendendo; ergo in omnibus his motibus partes differunt à toto motu, ac inter se. Sed de his ex professo actum est in physicis. Nunc sufficit ex his concludere, quod motus non est perfectus in qualibet parte temporis, sed in toto tempore est perfectus in specie, puta in toto tempore est perfecta edificatio, in partibus talis temporis est imperfecta edificatio; sed visio, & delectatio ex visione, & intellectu &c. si durent per aliquod tempus, ita se habent, ut non solum sint perfectæ in toto tempore, sed etiam in qualibet particula talis temporis: neque enim visio, & delectatio per hoc, quod durent, evadit perfectior in specie visionis, vel delectationis; ergo voluptas non est motus. Motus enim non est perfectus, nisi toto tempore, voluptas est perfecta in specie non solum in toto tempore, sed etiam in singulis partibus temporis.

3 Hoc autem ex eo etiam videretur, quod moveri nisi in tempore quippiam non potest, voluptas autem affici potest. Quod enim in ipso nunc sit, totum quoddam est.

4 Ex his autem manifestum est non rectè dicere eos, qui voluptatem esse motionem, vel generationem asserunt. Non enim omnium hac dicuntur, sed partitulum, & eorum, quæ tota minimè sunt. Nam neque visioni generatio est, neque puncti, neque unitatis. Neque enim horum quippiam motio, aut generatio est. Igitur nec voluptatis quoque erit, quippe cum totum quoddam sit.

3 Secunda ratio est: nihil potest moveri in instanti, seu in non tempore; sed

potest aliquis delectari in instanti, seu in non tempore; ergo voluptas non est motus, sed est aliquid perfectum, quod nimirum in nunc indivisibili potest habere perfectionem suæ speciei.

4 Ex his concluditur malè Platonicos dixisse voluptatem esse motum, vel generationem. Ratio enim motus, ac generationis non dicitur de quibuslibet, sed solum de partibilibus, quæ non sunt perfecta, ac tota, nisi in toto tempore, ideo non dicitur de puncto, neque de visione, neque de unitate, & aliis huiusmodi; sed voluptas non est talis, cum possit esse perfecta in qualibet parte temporis; ergo &c.

5 Sed sensus cuiuslibet, cum circa sensibilem rem operatur, perfecte autem ejus, qui bene est affectus circa pulcherrimum ex iis, quæ sensui subiciuntur. Tale enim quod maximè esse perfecta operatio videtur. Verum autem ipsum sensum, an id, in quo ipse est, operari dicamus, nihil inter sit. In unoquoque enim optima ejus est operatio, quod optime effectum est erga præstantissimum ex iis, quæ ipsi subiciuntur.

6 Atque hac perfectissima esset, ac jucundissima. In omni enim sensu voluptas est: in omni item simili modo intellectu, & contemplatione. Jucundissima autem ea est, quæ perfectissima: at perfectissima ejus est, quod bene effectum est erga optimum eorum, quæ ipsi subiciuntur. Operationem verò voluptas perficit.

7 Non eodem tamen modo, & voluptas perficit, & sensibile, & sensus, cum bona sunt. Quemadmodum neque sanitas, & medicus simili modo in causa sunt, ut sanissimus. In unoquoque autem sensu voluptatem fieri perspicuum est, quippe cum, & visiones, & auditiones esse jucundas dicamus. Patet enim profectio eas, vel quam maximè esse, si & sensus præstantissimus sit, & circa tale quippiam operetur. Nam si huiusmodi sunt, & quod sentit, semper existit voluptas, modo ad sit quod agat, & quod afficiatur.

8 Perficit autem operationes voluptas, non ut habitus quidam, qui inest, sed ut finis super exoriens, perinde atque venustas, iis, qui in flore ætatis constituti sunt.

5 Quoad secundum: quia explicatum est, quid delectatio non sit, explicandum quid

quid sit? Dicendum, quod delectatio est perfectio operationis cognoscitivæ, vel appetitivæ. Explicatur. Sensus operatur circa sensibile, intellectus circa intelligibile, appetitus circa appetibile. Tum vero est perfecta operatio talium potentiarum, cum tales potentie sunt bene dispositæ, & versantur circa suum præstantissimum objectum: ex. gr. si potentia visiva sit bene disposita, & versetur circa præstantissimum, & pulcherrimum visibile, tum sequetur optima visio talis visibilis; si intellectus sit perfecte dispositus, & versetur circa præstantissimum, & pulcherrimum intelligibile, tum erumpet in perfectam operationem intellectuam; ergo operatio perfecta est, quæ procedit à perfecta potentia, & à præstantissimo objecto. Nihil autem refert, an operatio sit tribuenda potentie, vel habenti talem potentiam; ex. gr. utrum dicatur potentia visiva videre, vel homo ipse videre. Cuilibet enim operatio tribuatur, dicendum, quod operatio perfecta in quolibet genere est, quæ procedit ab operante perfecto in tali genere circa præstantissimum objectum.

6 Iam omnis operatio potentie cognoscitivæ, vel appetitivæ, si sit perfecta, est etiam delectabilis, & si sit perfectissima, est delectabilissima. Patet inductione. Perfecte enim videre, perfecte audire, perfecte intelligere est delectabile, & quo operatio est perfectior, eo est delectabilior; ergo operatio perfectissima est delectabilissima; sed operatio perfectissima est, quæ procedit à potentia bene disposita circa præstantissimum objectum; ergo operatio jucundissima est, quæ procedit à potentia bene disposita circa præstantissimum objectum: puta jucundissima visio est, quæ procedit à vidente optime disposito in ratione videntis circa præstantissimum visibile; jucundissima intellectio est, quæ procedit ab intelligente optime disposito circa præstantissimum intelligibile. Delectatio igitur est operationis perfe-

ctio, siquidem operatio nunquam est perfecta, nisi sit jucunda.

7 Sed in quo genere causæ delectatio perficit operationem? Dicendum, quod non in genere causæ efficientis, sed in genere causæ formalis. Licet igitur operatio perficiatur tum à perfecta potentia, tum à perfecto objecto, tum a delectatione, tamen aliter perficitur à potentia, & objecto, aliter à delectatione. A potentia siquidem, & objecto operatio perficitur in genere causæ efficientis, eo pacto, quo quis redditur perfecte sanus à medico in genere causæ efficientis: at operatio perficitur à delectatione in genere causæ formalis, eo pacto, quo quis redditur sanus ab ipsa sanitate in genere causæ formalis. Porro operatio uniuscuiusque potentie intentionalis perficitur proportionali delectatione. Nam & visio, & auditio, & intellectio dicuntur jucunda; amor etiam, qui est operatio appetitus, dicitur jucundus. At operationes præstantissimarum potentiarum sunt omnium jucundissimæ, cum versantur circa præstantissimum objectum, & semper sequitur voluptas ex potentia, & objecto ita applicatis, ut potentia patiatur ab objecto, & moveatur ad operationem, sive actum perfectum.

8 Posito; quod delectatio sit perfectio formalis operationis procedentis à potentia bene disposita circa præstantissimum objectum, debet ulterius determinari, qualis perfectio sit? an sit perfectio, per quam operatio constituitur bene se habens in suo genere, puta per quam visio bene se habet in genere visionis? an sit perfectio consequens ad hoc, quod operatio bene se habeat in suo genere? Dicendum, quod voluptas est perfectio consequens, & quasi pullulans ex hoc, quod operatio bene se habeat in suo genere. Explicatur. Sicut ad hoc, quod juvenes vigeant ætate, sequitur pulchritudo, quæ non constituit vigorem juvenilem. sed pullulat ex vigore, & est veluti ultima perfectio juventutis; sic ex hoc,



hoc, quod visio habeat omnia prædicata requisita in genere visionis, pullulat delectatio, quæ est ultima perfectio visionis: ex hoc, quod intellectio habeat omnia prædicata requisita in genere intellectus, pullulat delectatio, quæ est ultima perfectio intellectus, idemque dic de reliquis.

Ex his omnibus potest inferri definitio delectationis. Est enim ultima perfectio operationis intentionalis essentialiter perfectæ per hoc, quod procedat à potentia bene disposita circa præstantissimum objectum;

9 Quousque autem sensibile, vel intelligibile, & id quod iudicat, vel contemplatur, tale fuerit, quale esse debet, in operatione inierit voluptas. Cum enim id, & quod ut afficiatur, & quod ut afficiat idoneum est, similia sunt, & inter se eadem modo sese habent, idem fieri natura conservit. Quomodo igitur sit, ut nemo assidue voluptate afficiatur? an defatigatur? Omnia enim humana ad assidue operandum imbecillia sunt. Quocirca, neque voluptas assidue evenit: operationem enim consequitur.

10 Nonnulla tamen sunt, quæ cum nova sunt, oblectant, postea vero non simili modo, hanc ob causam, quia primum incitatus animus est, in eorumque operatione intentus, quemadmodum in iussu facimus, qui inspicimus, postea vero operatio eiusmodi non amplius fit, sed neglecta. Unde etiam voluptas hebetatur.

11 Omnes autem voluptatem appetere propterea unusquisque existimaret, quia vivere omnes appetunt: vita vero operatio quedam est. Et circa ea unusquisque, & iis operatur, quæ vel maxime placent, ut musicus auditu circa modulatores, discendi studiosius mente circa contemplationes: atque ita singulis ex cæteris. Voluptas vero operationes perficit, & vivere quoque ipsum, quod appetunt. Merito igitur voluptatem etiam appetunt, quippe quæ vivere ipsum, quod expectandum est, perficiat.

12 Verum verò vitam ob voluptatem, an voluptatem ob vitam expectamus, in præsentia omittatur. Coniuncta enim hæc inter se ita sunt, ut separari nullo modo queant, quippe cum & sine operatione non fiat voluptas, & operationem omnem voluptas perficiat.

9 Quoad tertium: ex tradita definitione delectationis reddit Aristoteles rationem quarundam ejus proprietatum. Prima proprietas delectationis videtur esse, ut aliquandiu duret, sed non possit esse continua. Quæritur, cur aliquandiu duret, & cur non possit esse continua? Dicendum, quod cum delectatio consequatur ex operatione perfecta, tamdiu durat, quamdiu operatio est perfecta; sed operatio tamdiu est perfecta, quamdiu operans, & objectum eodem modo se habent, & permanent in eadem applicatione; ergo delectatio tamdiu durat, quamdiu operans, puta intelligens, vel sentiens, & objectum, hoc est sensibile, & intelligibile eodem pacto se habent, & retinent eandem applicationem. Hinc jam potest patere, cur delectatio non possit esse continua. Ut enim esset continua delectatio, deberet esse continua operatio; sed homo non potest continuè operari, sed defatigatur, quia per operationem potentia materialis, sine qua intellectus non operatur, amittit debitam dispositionem; ergo neque delectatio potest esse continua.

10 Secunda proprietas delectationis est; ut nova delectent vehementer, deinde non delectent ita vehementer. Ratio est, quia mens circa nova ita novitate excitatur, ut circa illa operemur intensè, & perfectè, sicut cum attentè inspicimus, deinde verò cessamus ab ea intentione, & divertimus ad alia; ergo circa nova operamur perfectè, deinde operamur imperfectè; sed delectatio proportionaliter sequitur ex perfectione proportionali operationis; ergo major delectatio sequitur ex novis, quam ex non novis.

11 Tertia proprietas delectationis est; ut appetatur ab omnibus. Quæritur cur? Respondetur, quod omnes naturaliter appetunt vivere; sed vivere in actu secundo consistit in operari; ergo omnes appetunt operari. Hinc oritur, ut omnes præsertim exerceantur in eo genere vitalium operatio-

tionum, quas magis diligunt; ex. gr. qui diligunt operationes contemplandi, versantur in contemplatione, idemque dic de aliis; sed delectatio est ultima perfectio operationis, atque ultima perfectio vitæ; ergo rationabiliter accidit, ut sicut omnes appetunt vivere, sic appetant delectari, quod est ultima perfectio vitæ.

12 Posset quæri, utrum appetamus vitam propter voluptatem, an potius voluptatem propter vitam? Respondet Aristoteles hanc quæstionem esse in præsentia omittendam. Sufficit enim, quod operationes vitæ si sunt perfectæ, sunt ita conjunctæ cum voluptate, ut neque operationes possint esse sine delectatione, nec delectatio possit esse sine operationibus perfectis.

### De differentiis delectationum.

#### Cap. V.

1 **U**nde differre etiam specie videntur. Quæ enim specie diversa sunt, à diversis perfici existimamus. Ita si quidem apparent, & naturalia, & quæ ab arte efficiuntur, ut animalia, arbores, pictura, statua, domus, vas. Simili modo quo quæ diversas species operationes à specie differentibus perfici putamus. Mentis autem operationes ab aliis, quæ sunt sensuum, atque hæc inter sese specie differunt. Quare etiam quæ ipsas perficiunt voluptates.

2 Constat autem hoc ex eo etiam posset, quod voluptas unaquæque operationi vi affinitate est conjuncta, quam perficit. Simul enim operationem propriam, atque affinis voluptas auget, quippe cum singuli a magis judicent, absoluantque exactius qui cum voluptate operantur. Ut, qui geometricis rationibus oblectantur, geometrici cuantur, & singula magis intelligunt atque aduertunt. Simili modo musica studiose, & adificandi, & ceteri alium suo quisque opere perficiunt, dum eo oblectantur, ac gaudent. Voluptates uerò sunt, quæ incrementum exhibent. At affinia sunt, & propria, quæ augent. Quæ autem diversis specie sunt propriæ, inter se quoque specie differunt.

**E**xplicata essentia, & proprietatibus delectationis, explicat Aristoteles differentias delectationum, & ponit varias conclusiones.

1 Prima conclusio est: delectationes, quæ consequuntur ex operationibus specie differentibus, differunt specie. Probatur primo, quia quæ diversa sunt specie, putamus perfici per perfectiones specie diversas: ex. gr. quia equus, & homo differunt specie, putamus diversas specie esse perfectiones proprias hominis à perfectionibus propriis equi; quia animalia differunt specie à plantis, existimamus diversas specie esse perfectiones animalium à perfectionibus plantarum; quia pictura, imagines sculptæ &c. sunt artificiatæ specie differentia, putamus diversam specie esse perfectionem picturæ à perfectione imaginis sculptæ &c.; sed operationes delectabiles differunt specie, operationes enim intellectivæ specie differunt ab operationibus sensitivis, & ex operationibus sensitivis operationes visivæ specie differunt ab auditivis &c.; ergo delectationes, quæ sunt propriæ perfectiones operationum, specie differunt.

2 Secundo probatur, quia si delectatio consequens ex qualibet operatione esset propria talis operationis, delectationes consequentes ex operationibus specie consequentibus specie differrent: ex. gr. si delectatio consequens ex intellectione esset propria intellectionis, & delectatio consequens ex visione esset propria visionis, sicut intellectio, ac visio differunt specie, sic delectationes ipsarum propriæ specie differrent; sed delectatio consequens ex qualibet operatione est propria ipsius; ergo &c. Probatur minor: delectatio consequens ex qualibet operatione ipsam auget, & perficit, non autem perficit, neque auget aliam operationem: ergo &c. Probatur antecedens: qui delectabiliter contemplatur geometrica, eo ipso intensius, & perfectius contem-

tem-



templatur, ac magis proficit in geometricis, atque illa melius penetrat: qui delectatur musicis, aut architectura, magis proficit in musica, & architectura: idemque dic de aliis; ergo delectatio consequens ex operatione augeat, & perficit talem operationem, & non aliam; ergo est propria talis operationis, adeoque specie differt à delectatione, quæ consequitur ex operatione specie diversa.

3. Magis præterea inde hoc patet, quod voluptates, quæ à diversis eveniunt, operationibus sunt impedimento. Studiosi enim tiliarum orationibus attendere nequeunt, si tibia canentem quempiam audierint, tibia cantu magis, quam præsentis operationis oblectati: voluptas igitur, quæ ex tibia cantu provenit, operationem circa orationem corrumpit. Id in ceteris quoque usu venit, cum circa duo simul operatur quispiam. Quæ enim est jucundior operatio, alteram extrudit, atque eo magis, quæ in voluptate longius excelluerit, adeo ut ex altera operetur nihil. Atque ideo fit, ut cum aliqua re vehementer gaudemus, aliud quid non admodum agamus: cumque aliis leviter oblectamur, alia faciamus, ut in theatris bellaria effugant id tunc maxime faciunt, cum vires coramores sunt. Quoniam autem propria voluptas exacte absolvit operationes, diuturnioresque, ac meliores reddit, aliena verò labefactant, ac perdunt, longe eas inter se distare manifestum est.

4. Erit enim aliena voluptates id faciunt, quod proprii dolores. Proprii enim dolores operationes corrumpunt. Verbi causa, si alicui, vel scribere injucundum est, & molestum, vel ratiocinari, cum dolorem asserat operatio, fit, ut is neque scribat, neque ratiocinetur. Ex propriis igitur voluptatibus, & doloribus contrarium circa operationes contingit. Propria autem sunt voluptates, quæ ex operatione aliqua per se existunt. Aliena verò aliis appellantur, propterea quod simile quid efficiunt, quod dolor. Corrumpunt enim: verumtamen non simili modo.

3. Tercio probatur: delectationes enim, quarum una augeat, & perficit aliquam operationem, alia eandem impedit, & corrumpit, proculdubio differunt specie, imo habent quamdam contrarietatem inter se; sed delectatio consequens ex. gr. ex audi-

tione sermonum perficit operationem audiendi, & conducit ad attentionem, delectatio ex auditione fistule sonantis, non solum non perficit auditionem sermonum sed illam impedit, & corrumpit: si enim quis audit aliquem loquentem, delectatur auditu fistule sonantis, eo ipso à delectatione de auditu fistule sonantis impeditur, & avertitur ab auditione sermonis ergo &c. Similiter si aliquis operetur circa duo, ab operatione jucundiori impeditur, & avertitur ab operatione minus jucunda. Hinc oritur, ut cum vehementer delectamur aliqua operatione, impediamur ab agendis istis, quæ minus nobis placet: tum autem solum possumus delectatione sumere ex pluribus, cum non vehementer delectamur uno. Ita videmus, quod in theatris tunc spectatores divertuntur ad delectationem comedendi bellaria, cum non bene pugnant à certantibus cum verò certantes egregie pugnant, tum spectatores toti absorbentur à delectatione illos videndi, ideoque abstinere à bellariis. Cum igitur voluptas consequens operationem illa perficiat, augeat, ac reddat diuturniorem, voluptas extranea impediat, & corrumpat operationes, tales voluptates differunt specie, imo habent quamdam contrarietatem.

4. Confirmatur, quia voluptas extranea ita se habet ad aliquam operationem, sicut dolor consequens ex tali operatione; ergo quemadmodum dolor consequens ex operatione specie differt à delectatione, sic voluptas extranea specie differt à delectatione propria. Probatur, & explicatur antecedens: dolor enim consequens ex aliqua operatione illam impedit, & corrumpit: ex. gr. is, cui injucundum est scribere, vel rationes subducere, eo ipso abstinere à scribendo, & à subducendis rationibus; sed etiam voluptas extranea operationem impedit, & corrumpit, ut explicatum est; ergo &c. Proprie ergo operationes, ac rationis contrarium faciunt circa operationes,

nes. Nam propriæ delectationes conseruant operationes, propriæ tristitiæ corrumpunt, atque impediunt operationes: delectationes extraneæ faciunt idem, quod tristitiæ propriæ, in quantum operationes impediunt, & corrumpunt, licet non eodem modo: nam tristitia propria alicujus operationis directè tendit ad illam impediendam, tristitia extraneæ solum indirectè impedit operationem, quatenus avocatur, ad aliam operationem, ex qua sequitur talis tristitia.

5 At verò cum operationes probitate, & pravitate differant, & alia ex ipsis expetenda sint, alia fugienda, alia neutra, simili modo voluptates etiam sese habent. In unaquaque enim operatione propria voluptas existit, in bona honesta, in prava improba.

6 Nam & cupiditates honestorum laudabiles, turpium vituperabiles sunt. Affiniores autem operationibus sunt voluptates, quæ in ipsis existunt, quam appetitiones. Hæ enim, & temporibus, & naturæ distinctæ sunt: illa adeo annexæ operationibus sunt, adeoque ab ipsis indistinctæ, ut an idem cum voluptate operatio sit, ambiguum esse videatur. Neque tamen voluptatem esse mentem, aut sensum putandum est: est enim absurdum: sed quia non separantur, esse idem quibusdam videntur. Sicut igitur operationes, ita quoque diversa voluptates sunt.

7 Visus autem à tactu puritate differt, & auditus, & olfactu à gustatu. Simili modo quoque differunt voluptates, atque ex his illa, quæ circa mentem existunt, & utraque à se mutuo.

5 Secunda conclusio est: delectationes differunt in bonitate, & malitia, sive in honestate, & inhonestate, proportionaliter, ac differunt operationes, ex quibus consequuntur. Sicut ergo ex operationibus alia sunt malæ, & inhonestæ, alia sunt bonæ, & honestæ, alia sunt neutra, atque indifferentes, ut tollere festucam; sic delectationes, quæ consequuntur operationes pravæ, & inhonestas, etiam ipsæ sunt pravæ, & inhonestæ; delectationes consequentes operationes bonas, & honestas, etiam ipsæ sunt bonæ, & honestæ; delectationes de-

rum consequentes ex operationibus indifferentibus, etiam ipsæ sunt indifferentes.

6 Probatur, quia cupiditates, & desideria pravæ operationum sunt prava, & inhonestæ, cupiditates, & desideria bonarum operationum sunt bona, & honesta; sed magis sunt propriæ, & affines operationibus delectationes, quam cupiditates; ergo à fortiori delectationes proportionantur operationibus, quoad honestatem, vel inhonestatem. Probatur minor: nam cupiditates, & desideria dividuntur ab operationibus tempore, & natura. Desiderium siquidem operandi præcedit tempore operationem, & cum operatio sit actus perfecti, desiderium est actus imperfecti. Delectationes è converso sunt conjunctæ operationibus tempore, & natura; tempore quidem, quia cum operantur, delectantur, natura verò, quia tam operatio, quam delectatio est actus perfecti. Tanta autem est conjunctio inter operationem, & delectationem, ut sit controversia, utrum delectatio sit idem, ac operatio? Absurdum tamen est, quod delectatio sequens ex operatione mentis, vel sensus, sit ipsa operatio mentis, aut sensus, licet propter inseparabilitatem quibusdam videatur idem. Cum igitur cupiditates, & desideria operationum proportionentur ipsis delectationibus in bonitate, ac malitia, à fortiori delectationes proportionantur ipsis operationibus in bonitate, ac malitia.

7 Tertia conclusio est: delectationes differunt etiam puritate, & immaterialitate, proportionaliter, ac operationes. Quia ergo operatio auditiva est purior, & immaterialior, quam operatio tactiva, operatio visiva est purior, & immaterialior, quam auditiva, & operatio intellectiva est simpliciter immaterialis, ideo delectationes consequentes ad auditum sunt puriores delectationibus tactus, delectationes ex visu sunt puriores delectationibus auditus, delectationes verò ex actibus intelli-

gen-



gendi sunt omnium purissimæ, atque immateriales simpliciter.

8 Esse vero unicuique animalis propria voluptas, quemadmodum etiam opus videtur: ea enim est, quæ in operatione existit. Id in unoquoque consideranti ita esse apparebit. Equi siquidem, & canis, & hominis voluptas diversa est, quemadmodum Heraclitus inquit, asinos stramentis paleas magis, quam aurum esse electuros, quippe cum asinis pabulum auro iucundius sit. Ac voluptates quidem eorum, quæ specie diversa sunt, specie differunt, quæ sunt eorundem, indifferentes esse consentaneum est.

9 In hominibus tamen non parum variant. Eadem enim alios dolore, alios oblectatione afficiunt, quibusdam molesta, & odiosa, iucunda, & amabilia nonnullis sunt. In dulcibus quoque idem evenit, quippe cum non eadem febricitanti, & sano esse huiusmodi videantur: neque calidum quippiam imbecillo, & ei, qui bono habitu præditus sit. Similiter in aliis etiam contingit:

8 Quarta conclusio est: sicut omnia animalia habent aliquam propriam operationem specie differentem ab operationibus propriis aliorum animalium, sic habent propriam quamdam delectationem: ex gr. sicut alia est operatio propria canis, alia equi, alia hominis, ita alia est delectatio propria canis, alia equi ex propriis eorum operationibus, alia hominis ex operationibus intelligendi, ideoque Heraclitus dixit, Asinum magis delectari fæno, quam auro. Sicut autem delectationes animalium specie differentium differunt specie, sic rationabile est, ut delectationes animalium specie convenientium specie convenient.

9 Quinta conclusio est: non eadē sunt delectabilia hominibus diversimodē dispositis, sed diversa. Probatur experientia: videmus enim, quod boni delectantur actionibus secundum virtutem, quæ actiones improbis sunt molestæ; improbi è converso delectantur actionibus turpibus, quæ sunt iniucunda bonis, & universim etiam ex indifferentibus quædam iucunda sunt uni, quæ molesta sunt alteri. In iucun-

dis igitur idem proportionaliter accidit, quod in dulcibus, & calidis. Sicut enim multi cibi, qui sanis videntur dulces, agrotis videntur amari, & quædam, quæ videntur valde calida quibusdam nimis delicatis, non videntur valde calida aliis habentibus habitum meliorem, sic multæ operationes, quæ bonis videntur iucundæ, malis videntur iniucundæ.

10 Videtur autem in omnibus similibus id esse, quod probò viro apparet. Quod si hoc rectè dicitur, quemadmodum videtur, & est, & unuscuique mensura est virtus, & bonus vir, quatenus est talis, voluptates, quoque erunt, quæ huic videntur, & iucunda ea, quibus hic oblectatur. Si cui tamen ea videntur iucunda, quæ huic sunt molesta, nihil mirum esse debet: multi etenim corruptela hominum, & labe contingunt. Non sunt namque iucunda, sed his, atque ita affrictis. Eas igitur, quæ sine dubio spurges sunt, non esse dicendas voluptates, nisi corruptis hominibus manifestum est.

11 Ex his vero, quæ esse honesta videntur qualis, aut quamam esse hominis dicenda est? An ex operationibus patet? Hæc enim ipsæ voluptates sequuntur. Sive igitur una, sive plures sint perfecti, & beati viri operationes, quæ has perficiant voluptates, præcipue hominis voluptates esse dicerentur: reliqua autem secundo loco, & ex parte aliqua, non secus atque operationes.

10 Sexta conclusio est: illa dicenda sunt simpliciter iucunda, quæ videntur iucunda probis. Probatur: sicut enim ea, quæ videntur dulcia sanis, verè sunt sana, non autem quæ videntur dulcia agrotis, & unumquodque est tale, quale videtur potentie bene dispositæ; sic ea censenda sunt verè iucunda, quæ videntur iucunda probis, qui soli sunt bene dispositi ad bona, & mala. Virtus igitur, & vir probus est mensura, & regula bonorum, quia omnia talia sunt, qualia videntur ipsis: si verò aliter videntur hominibus non probis, videtur propter pravitatem, & malas dispositiones. Ex his patet, quod turpia non sunt simpliciter iucunda. Quæ enim non videntur iucunda probis, non sunt simpliciter iucunda; sed turpia non videtur iucunda probis, ergo &c.

11 Ultima demum conclusio est: ex delectationibus honestis, illæ sunt hominis propriæ, quæ consequuntur ex operationibus propriè humanis; quæ verò sequuntur ex præstantioribus operationibus humanis, sunt præstantiores: quæ ex præstantissima operatione, quæ convenit homini felici, ac beato, illa est præstantissima; quæ ex operationibus secundariis, sunt voluptates secundariæ. Patet ex dictis. Delectationes enim sicut in bonitate, sic in gradu bonitatis proportionantur operationibus.

Ostenditur felicitatem non consistere in habitu, sed in actuali operatione, non ludicra, sed seria, hoc est in operatione virtutis.

Caput VI.

1 **C**um dicta autem sint ea, quæ ad virtutes, & amicitias, & voluptates spectant, reliquum est, ut de felicitate figura quadam differamus, quoniam finem tam humanarum rerum esse statuimus. Si igitur antedicta repetamus, brevior nobis evadet oratio.

2 Diximus eam non esse habitum. Nam in eo inest, qui per totam vitam dormiret, & plantam vitam traderet, maximisque infortuniis affligeretur. Quod si hæc non placent, sed magis in operationem quandam ipsa reponenda est, sicut in superioribus est dictum.

3 Ex operationibus autem alia sunt necessaria, & ob alia expetenda, alia per se: pater, felicitatem aliquam ex iis, quæ per se, & non aliud sunt expetenda, esse statuendam. Felicitas enim nullius rei indiga est, sed ex sese ipsa sufficit.

1 **D**ixerat Aristoteles lib. primo, felicitatem consistere in operatione virtutis cum delectatione, ideoque ad hæc explicanda, fusè egit de virtutibus, ac de ipsa delectatione. His explicatis, regreditur ad absolvendum tractatum de felicitate, quæ est ultimus finis vite humanæ; ac

primo quidem resumit aliqua, quæ lib. 1. sunt de felicitate.

2 Dictum est primo felicitatem non consistere in habitu, sed in actuali operatione. Ratio est, quia si felicitas consisteret in habitu virtutis, sequeretur, quod si aliquis habens habitum virtutis dormiret per totam vitam, & exerceret solas operationes vegetativas, in quibus consistit vita plantarum, adhuc esset felix, ac beatus: rursus sequeretur, quod vir probus habens habitum virtutum, etiam in maximis calamitatibus esset felix; sed hæc sunt inconvenientia; ergo &c.

3 Dictum est secundo, quod cum ex operationibus aliæ sint necessariae; & expetibiles gratia alterius, quædam expetibiles gratia sui, felicitas consistit in operatione, quæ sit per se expetibilis, & non propter aliud. Ratio est, quia felicitas est bonum per se sufficiens, & nullius indigens: & illæ operationes sunt per se expetibiles, ex quibus nihil aliud queritur, quam ipsa operatio, quasi sine bonum sufficiens, ac nullius indigens; ergo felicitas consistit in aliqua operatione per se expetibili.

4 Per se autem sunt expetenda illa, ex quibus præter operationem requiritur nihil: cuiusmodi esse actiones videntur, quæ ex virtute fiunt: bona enim, & honesta agere ex iis est, quæ per se expetuntur. Quia etiam ex lusionibus illa, quæ jucunda sunt: quippe cum non ob aliud ipsas eligant. Damnum enim ex ipsis potius, quam utilitatem, & corpora, & fortunas negligentes consequuntur.

5 Conspiciunt autem ad huiusmodi diversiones plerique eorum, qui felices habentur. Unde apud tyrannos in excusationibus sunt, qui in talibus diversionibus sunt urbani, quippe cum in iis, quæ illi appetunt sese exhibeant: iucundos. Indigent autem talibus. Ac videntur quidem hæc felicia esse, propterea, quod, qui in potestatibus constituti, huiusmodi.

6 Sed nullum fortasse argumentum huiusmodi homines sunt. Non enim in dominatu virtutis collocata est, aut immissus, ex quibus



*honestæ operationes existunt. Neque si isti, quia sincera, & liberalis voluptatis gustum non habent, ad corporis voluptates confugiunt, propterea haec magis esse expetendas existimandum est. Nam & pueri, quæ apud se in pretio sunt, præstantissima esse opinantur. Consentaneum igitur est, ut sicut pueris, & viris diversa esse in pretio videntur, ita pravis, & bonis quoque videantur. Unde quemadmodum sæpe dictum est, ea sunt pretiosa, & jucunda, quæ probo viro hujusmodi sunt. Atque ea maximè expetenda operatio est unicuique, quæ ex habitu proprio: probo autem viro, quæ ex virtute sit.*

4. Iam verò operationes per se expetibiles videntur esse duplicis generis. Primo videntur esse per se expetibiles operationes seriæ, quæ ex virtute proficiuntur. Ratio est, quia honestè agere est per se expetibile. Secundo videntur etiam esse per se expetibiles operationes ludicræ, quæ sunt jucundæ. Ratio est, quia tales operationes ludicræ jucunde non expetuntur propter utilitatem, cum plerumque non solum sint inutiles, sed etiam damnosæ, siquidem qui ludis vacant, patiuntur detrimenta, non solum in facultatibus, sed etiam in corporibus, & in sanitate; ergo tales operationes ludicræ expetuntur propter se. Queritur igitur, an felicitas consistat in operationibus ludicris, an potius in seriis, & virtuosis?

5. Ex una parte videtur, quod felicitas consistat in operationibus ludicris: in iis enim operationibus felicitas consistit, quibus præcipue delectantur iis, qui beati censentur inter homines; sed plerique eorum, qui sunt in potestatibus constituti, adeoque beati censentur inter homines, præcipue delectantur ludis, ideoque apud tyrannos, & viros Principes in pretio sunt homines festivi, & jucundi in ludis, quia subministrant Principibus delectationes, quibus maximè indigent, cum sunt fessi seriis; ergo &c.

6. Sed relictur hæc ratio: nam felicitas consistit in ea operatione, quam maxi-

mè appetit, & quæ maximè delectatur vir probus, & mente, ac virtute præstans; sed ii, qui sunt in potestatibus constituti, ac præcipue delectantur operationibus ludicris, non sunt mente, ac virtute præstantes, & quia propter defectum virtutis non delectantur operationibus honestis, ac mentis, confugiunt ad delectationes corporeas, & ludicras; ergo felicitas non est ponenda in ludicris. Confirmatur, quia sicut diversa sunt, quibus delectantur pueri, diversa, quibus delectantur viri, sic diversa sunt, quibus delectantur probi, diversa quibus delectantur improbi; ergo sicut felicitas non est ponenda in iis, quibus delectantur pueri, sed in iis, quibus delectantur viri, sic non est ponenda in iis, quibus delectantur improbi, sed in iis, quibus delectantur probi; sed unicuique est maximè delectabilis operatio conformis habitui, qui inest ipsi; ergo probis, quibus inest habitus virtutis, maximè est delectabilis, non operatio ludicra, sed operatio seria, & secundum virtutem; ergo felicitas non consistit in operatione ludicra, sed in operatione seria, ac secundum virtutem.

7. Non est igitur in lusu felicitas. Absurdum enim est lusum esse finem, & negotiari, & laborare tota vita ludendi causa. Nam omnia ut ita dicam, præter felicitatem, alterius causa expetimus: quippe cum finis ipsa hæc sit. Serio autem agere, & laborare lusionis causa stultum plane, ac puerile admodum videtur. Ludere autem, ut serio agat quispiam ex Anacharsidis sententia videtur rectè se habere: quippe cum lusus requiei similis sit, & cum nequeant homines assidue operari, requie indigent. Non est igitur finis requies: causa enim operationis sit.

8. At esse ex virtute vita felix videtur: hæc autem studiosa, & seria est, non in lusu versatur. Meliora præterea seria, & studiosa esse dicimus ridiculis, & iis, quæ cum lusu fiunt. Et melioris semper partis, & hominis operationem esse studiosiorem affirmamus: melioris autem operatio præstantior, felicitatiq; accommodatior jam est. Erui item corporis voluptatibus quilibet etiam mancipium, non minus, quam optimus posset: Mancipio autem  
X felici-

*felicitem tribuit nemo, siquidem neque etiam vi-  
cam. Non enim in talibus diuersionibus felicitas  
consistit, sed in operationibus, quæ ex virtute pro-  
ficiuntur, quemadmodum dictum est prius.*

7 Dicendum igitur, quod felicitas non consistit in operatione ludicra, sed in operatione seria, ac secundum virtutem. Probatur dupliciter. Prima ratio est, quia felicitas est bonū, quod ita expetimus gratia sui, ut alia omnia ad ipsum prudenter ordinare debeamus; sed est stultum, & puerile totam vitam, & omnes actiones serias, & laboriosas ordinare ad lusus, & iocos; ergo &c. Confirmatur, quia iuxta sententiam Anacharsidis, puerile, ac stultum est laborare, ut ludas, & ioceris; at ludere, ut deinde labores, & agas seria, hoc non est stultum, sed prudens; ergo non ludus est finis feriorum, sed seria sunt finis ludi. Ratio à priori est, quia ludus est quædam requies à seriis, sicut somnus est quædam requies ab operationibus sensitivis; ergo sicut quia homines defatigantur operationibus sensitivis, indigent somno, sic quia defatigantur seriis, indigent ludo; ergo sicut somnus non est finis operationum sensitivarum, sed ordinatur ad operationes sensitivas, tanquam ad finem, sic ludus non est finis operationum seriarum, sed ordinatur ad operationes serias, tanquam ad finem; ergo felicitas consistit non in operationibus ludicris, sed in seriis.

8 Secunda ratio est, quia felicitas consistit in optima operatione secundum virtutem; sed optima operatio secundum virtutem non est ludicra, sed seria; ergo, &c. Probatur minor primo, quia seria sunt meliora ludicris; secundo quia illa operatio est melior, quæ magis est hominis propria illique convenit secundum partem præstantiorem; sed operatio seria magis est hominis propria, ac magis convenit homini secundum rationem, quæ est præstantissima pars hominis; ergo &c. Tercio illa operatio, quæ est propria hominis probi, ac per-

fecti, est melior, quam operatio, quæ potest etiam convenire homini improbo, & bestiali; sed quilibet improbus, & quodlibet perditissimum mancipium potest frui voluptatibus corporeis, iisque delectationibus, quæ habentur ex ludo; ergo &c.

**Ostenditur felicitatem consistere principaliter in operatione sapientiæ, hoc est in contemplatione.**

### Caput VII.

1 **S**I verò felicitas est ex virtute operatio, constans est eam ex illa esse, quæ præstantissima est: hæc autem ejus erit, quod est optimum. Sive igitur id intellectus sit, sive aliud quippiam, quod sanè secundum naturam videtur principatum obtinere, & præsidere, notionemque habere de honestis, & divinis rebus, sive divinum quoddam etiam ipsum sit, sive ex ijs, quas nobis sunt divinisimum: \* 2 huius secundum propriam virtutem operatio, perfecta felicitas esset, quam esse contemplativam dictum jam est.

1 **E**Xaminat demum Aristoteles, in cuius virtutis operatione principaliter consistat felicitas?

Dicendum primo, quod felicitas consistit in operatione, quæ fit per virtutem præstantissimam, quæ nimirum sit virtus præstantissimæ partis, seu potentia. Probatur, nam felicitas ex dictis est operatio secundum virtutem; ergo cum plures sint virtutes hominis, aliæ præstantiores, aliæ minus præstantes, rationabile est, ut felicitas consistat in virtute præstantissima; sed melioris partis, ac melioris potentia melior est virtus; ergo virtus præstantissima est virtus optimæ, ac præstantissimæ partis, seu potentia. Utrum autem præstantissima hominis pars, seu potentia sit mens, vel aliquid aliud, non omnino decedit Aristoteles. Indicat tamen aliqua signa, ex quibus videtur mentem, seu intellectum esse præstantissimam partem, seu



potentiam hominis. Primum signum defumitur ex comparatione cum aliis, quæ sunt in homine. Quod enim ex sua natura debet imperare, ac dominari cæteris, est præstantissimum; sed intellectus, ac ratio ex sua natura debet imperare cæteris, ideoque sit contra naturam rationalem, cum voluntas, & aliæ potentie hominis non parent rationi; ergo &c. Secundum defumitur ex comparatione cum ijs, quæ sunt supra hominem: quod enim primo potest conuertere ad honesta, atque diuina, id in homine est præstantissimum; sed talis est intellectus, vel quia ipsemet intellectus sit aliquid diuinum, ut censuerunt ii, qui dixerunt intellectum humanum esse aliquid separatum, ac purè assistens corpori; vel quia intellectus est diuinissimum omnium, quæ sunt in homine, quia licet sit unitus corpori, adhuc est separabilis, ut Aristoteles docuit; ergo intellectus est præstantior cæteris potentiis hominis: ergo felicitas consistit in operatione virtutis, quæ sit virtus intellectus, vel alterius potentie, quæ sit præstantissima inter potentias, quæ sunt in homine.

2 Dicendum secundo, quod felicitas principaliter consistit in operatione virtutis contemplatiuæ; & quia operatio virtutis contemplatiuæ est contemplatio, felicitas principaliter consistit in contemplatione. Probatur, quia ex dictis lib. 6. cap. 12. præstantissima ex virtutibus est sapientia, quæ est virtus contemplatiua, & est melior prudentia, quæ est princeps inter virtutes actiua; sed felicitas consistit in operatione præstantissimæ virtutis; ergo felicitas consistit in operatione sapientiæ, quæ est virtus contemplatiua; sed operatio sapientiæ est contemplatio; ergo felicitas consistit in contemplatione.

3 *Argue hoc tum cum superius dictis, & tum cum veritate consentiens esse videretur. Nam & præstantissima est hac operatio: quippe cum ex ijs, quæ in nobis sunt, intellectus huiusmodi sit,*

*& ex ijs, quæ in cognitionem cadunt, illa, circa quæ intellectus versatur.*

4 *Et præterea assiduissima. Contemplari siquidem assidue magis quam operari, quippiam possumus.*

5 *Existimamusque oportere voluptatem felicitati esse admistam. Iucundissima autem ex virtutis operationibus; ea proculdubio est, quæ secundum sapientiam fit. Philosophia ergo mirabiles habere, & puritate, & mobilitate voluptates videtur. Consensaneum autem est scientibus, quam quarentibus iucundiores viua traductionem esse.*

6 *Tum sufficientia, quæ dicitur, in contemplatiua maximè est. Nam eorum quidem, quæ ad viuendum necessaria sunt, & sapiens, & iustus, & cæteri indigent. Huiusmodi tamen hominibus, cum abunde res suppetunt, iustus iis indiget, erga quos, & quibuscum iuste agat: temperans item simili modo, & fortis, & cæteri singuli: sapiens vero etiam si per seipsum sit, contemplari potest, argue id tanto magis, quanto sapientior fuerit. Melius quidem fortasse, si adiutores habeat: sufficientissimus tamen ipse est.*

3 Iam verò quod felicitas consistat in contemplatione, suaderi etiam potest sex rationibus, quibus ostenditur hanc sententiam esse consonam, tum iis, quæ de felicitate dicta sunt libr. primo, tum etiam ipsi veritati. Prima ratio est: ex dictis felicitas est optima, & præstantissima operatio; sed contemplatio est optima, & præstantissima operatio; ergo &c. Probatur minor, quia præstantissima operatio est, quæ procedit ex præstantissima potentia, & versatur circa præstantissimum objectum; sed contemplatio procedit ab intellectu speculativo, qui est præstantissima potentia, & versatur circa intelligibilia, quæ sunt præstantissima objecta; ergo &c.

4 Secunda ratio est: felicitas ex dictis libr. 1. cap. 7. debet esse operatio maximè continua; sed in contemplatione possumus magis continuare, quam in ulla alia operatione virtutis; ergo &c.

5 Tertia ratio est: existimamus communiter felicitatem debere esse operationem maximè iucundam; sed contempla-

ratio, quæ procedit ex habitu sapientiæ, est iucundissima inter omnes operationes virtutum, ideoque philosophia, quæ est studium sapientiæ, habet voluptates mirabiles, tum puritate, tum firmitate; ergo felicitas principaliter consistit in contemplatione. Cum autem contemplatio duplex sit, alia per quam inquirimus veritatem, alia per quam fruimur veritate jam inventa, felicitas principaliter consistit in operatione, per quam sapiens contemplatur veritatem inventam.

6 Quarta ratio est: felicitas debet esse per se sufficiens; ergo debet consistere in operatione virtutis, quæ maximè est sufficiens, & paucioribus indiget; sed sapientia est maximè sufficiens ad contemplandum, & paucioribus indiget ad suam operationem, quam aliæ virtutes; ergo &c. Probatur minor, quia omnes virtutes ad exercendas delectabiliter suas operationes indigent necessariis ad vitam: at sapiens si habeat necessaria ad vitam, nullo alio indiget ad contemplandum, sed potest solus contemplari, & eo melius, quo est sapientior: è converso iustus ad exercendas operationes iustitiæ, non solum indiget necessariis ad vitam, sed etiam consortio aliorum, ad quos exerceat actus iustitiæ: idem dic de temperante: non enim semper potest exercere quoslibet actus temperantiæ, sed solum cum proponitur materia, circa quam illos exerceat; ergo sapiens est maximè sufficiens ad exercendam operationem contemplandi per se solum, licet adhuc melius illam exerceat, si habeat consortium amicorum, ut dictum est lib. 9. cap. 2.

7 Sola praterea ipsa per se ipsam amari videtur: quippe cum ex ea praterquam quod contemplatus fuerit quispiam, eveniat nihil: ex agendis autem rebus, aut plus, aut minus aliquid prater actionem nobis comparamus.

8 Videtur item felicitas in otio esse. Negotiis enim distingimur, ut otiemur, & bellum gerimus, ut in pace degamus.

Argue activarium, quidem virtutum operationes in civilibus, vel bellicis rebus versantur, quarum actiones negotiosa videntur, bellicæ sanè etiam omnino. Nemo enim est, qui vel bellum expectat, vel apparatus bellicum faciat, bellandi causa. Sanguinarius enim prorsus quidam esse videretur, si amicos ea causa sit hostes redderet, ut pugna, & cades orirentur. Civilis quoque hominis operatio negotiosa est prater ipsam etiam civitatis administrationem, dum potestates, & honores sibi, & civibus comparat, vel etiam felicitatem ipsam, quæ diuersa est à civili, quam etiam quarimus, utpote scilicet diuersam. Si igitur ex actionibus, quæ secundum virtutes sunt, bellicæ, & civiles pulchritudine, & magnitudine excellunt, atque hæc negotiosa sunt, finemque quandam appetunt, & non per se sunt expetenda: intellectus verò operatio, tum studio præstare, cum contemplatiua sit, tum appetere prater seipsam finem nullum videtur, habereque voluptatem propriam, quæ operationem ipsam auget, & sufficientia quoque, & otiositas, & indefatigabilitas, utpote humana, & quæcunque alia beato attribuuntur, ex hac operatione videntur exiire: perfectæ sanè felicitas hæc hominis est, ubi vita longitudinem perfectam est nata. Nihil enim eorum, quæ sunt felicitatis, imperfectum est.

7 Quarta ratio est: felicitas maximè amatur propter seipsam solam; sed contemplatio maximè inter omnes operationes virtutum amatur propter seipsam solam; ergo &c. Probatur minor, quia ex contemplatione per se nihil aliud consequimur: at ex operationibus aliarum virtutum, puta iustitiæ &c. per se consequimur etiam alia, hoc est gloriam, & honorem apud homines; ergo &c.

8 Sexta ratio est: felicitas videtur consistere in quodam otio, & in quadam vacatione, per quam felix quiescat, & non amplius negotietur ad aliquid aliud obtinendum; sed sola contemplatio est huiusmodi, operationes verò virtutum activarum sunt negotiosæ, & per ipsas negotiamur ad alium finem obtinendum; ergo &c. Probatur minor: præstantissima enim operationes virtutum sunt bellicæ, ac civiles; sed



sed tum operationes bellicæ, tum ciuiles sunt negotiosæ, & ordinantur ad alium finem, ergo &c. Probat minor: nemo enim bellum gerit, ut bellum gerat, & qui expecteret bellum propter se, esset sanguinarius, & crudelis, & deberet ex amicis facere inimicos, ut bellum gereret; ergo operationes bellicæ sunt negotiosæ ad alium finem obtinendum. Rursus etiam operationes ciuiles sunt negotiosæ, & ordinantur, vel ad comparandos honores, vel ad Rem publicam administrandam, vel ad obtinendam publicam felicitatem, quæ felicitas non consistit in ipsis operationibus ciuilibus, sed est finis ipsarum; ergo operationes tum bellicæ, tum ciuiles, quæ sunt præstantissimæ operationes virtutum actiuarum, sunt negotiosæ, & ordinantur ad alium finem; ergo uniuersim omnes operationes virtutum actiuarum sunt negotiosæ, & ordinantur ad alium finem; ergo felicitas non consistit principaliter in operationibus virtutum actiuarum; ergo consistit in operatione contemplationis, quæ sola est quoddam otium, & quædam vacatio non intendens ullum alium finem. Cû igitur contemplatio, & sit optima operatio mentis, quæ est præstantissima pars hominis, & non intendat alium finem distinctum à se, sed ipsa sit finis, & habeat propriam delectationem, quæ ex ipsa sequitur maxima, quæ delectatio augeat, & perficit contemplationem, & sit sufficientia, & importet quoddam otium, & quamdam cessationem, & possit esse magis continua, quam aliæ operationes humanæ, & sit defatigationis expers prout in humanis, ac demum habeat omnes conditiones, quæ solent tribui beatitudini, dicendum, quod perfecta felicitas hominis præsertim consistit in contemplatione, si tamen accedat vita perfecta, ac diuturna, siquidem in beato nihil debet esse imperfectum.

9 Ac talis quidem uita præstantior esset, quam homini contemnit. Non enim quatenus homo est,

ita uiuet, sed quatenus diurnum quid in ipso inest. Quanto autem id præstat composito, tanto quoque eius operatio ab operatione distat, quæ ex uirtute alia existit. Si igitur intellectus diuinum quid est, si ad hominem respiciamus, sic uita, quæ ex intellectu traducitur, si humana uita comparatur, diuina etiam ipsa est.

10 Neque uerò oportet, quemadmodum nonnulli monent unumquemque, cum sit homo, humana, & cum sit mortalis, cogitare mortalia. \* 11 sed quatenus licet, immortalem se reddere, omniaque efficere, ut ex præstantissimo omnium, quæ in ipso est, uitam traducat. Nam licet id mole sit paruum, uita tamen, & præter omnia longo intervallo excellit. id autem esse etiam unusquisque uideretur, siquidem præcipuum, & melius est. Quocirca absurdum esset, si non suam quisque, sed alienius alterius uitam experiret. Quodque dictum superius est, nunc etiam conuenit. Quod enim natura uniuersumque est accommodatum, id præstantissimum, ac iucundissimum unicuique est: ergo etiam homini uita, quæ ex intellectu traducitur: siquidem maxime id homo est.

9 Addit Aristoteles, quod uita contemplativa uidetur esse supra hominem, in quantum homo est, & supra naturam humanam, & solum homini conuenire, in quantum homo habet in se aliquid diuinum. Ratio est, quia cum homo constet ex anima, & corpore, uidetur, quod homo in quantum homo debeat occupari in hoc, ut per rationem ordinet operationes, & affectus sensitiuos, qui conueniunt composito, & quod contempleri diuina sit proprium substantiarum separatarum; ergo contemplatio diuinorum non conuenit homini, in quantum est homo, sed solum in quantum per intellectum participat aliquid diuinum, & attingit perfectionem substantiarum separatarum; ergo uita contemplatiua tanto est perfectior uita humana, quanto intellectus est perfectior homine.

10 Sed posset opponi: decet hominem sapere humana, & mortalia mortalia, ut dixit Simonides Poeta; ergo non decet hominem eleuari supra humana ad contem-

plationem divinorum, quæ contemplatio est propria substantiarum separatarum.

11 Respondet Aristoteles, quod unumquodque maximè est id, quod in eo est optimum, ac divinissimum; sed in homine optimum, ac divinissimum est intellectus; licet enim intellectus sit mole minimus, utpote omnino immaterialis, vi tamen, & dignitate longe præstat aliis, quæ sunt in homine; ergo homo maximè est intellectus; sed unusquisque debet conari, ut vivat, & perficiatur secundum id, quod maximè est ipse; ergo unusquisque debet conari, ut præcipuè vivat secundum intellectum, adeoque vivat vitam contemplativam; ergo absurdum est, si homo magis expeteret vitam, & perfectionem aliarum partium, quæ non sunt principaliter homo, quam vitam, & perfectionem intellectus, qui principaliter est homo. Ex hoc verò sequitur, quod vita contemplativa sit omnium jucundissima. Vita enim eo est jucundior, quo magis est secundum naturam viventis; sed cum homo præcipuè sit intellectus, natura hominis præcipuè est intellectus; ergo vita contemplativa, quæ est secundum intellectum, est maximè secundum naturam hominis, adeoque est maximè jucunda homini.

Ostenditur felicitatem consistere secundario in operatione prudentiæ, ac virtutum moralium, & explicatur, quo pacto felix indigeat bonis exterioribus, & quo pacto se habeat ad Deum.

### Cap. VIII.

1 **H**æc igitur etiam felicissima est. Secunda vero loco ea, quæ ex alia virtute existit, & quæpe cum operationes, quæ secundum ipsam sunt, humane sint. Iustitiam, & fortiam, & cetera ex aliis virtutibus erga nos mutuo agimus in commerciis, & usibus, actionibusque variis, & in

affectionibus, servantes quod decorum unicuique est. Hac autem humana esse omnia videntur. Nonnulla vero etiam à corpore videntur evenire. Multamque affinitatem cum affectionibus habere morum virtus. Quam etiam prudentia cum morum virtute, atque hac cum prudentia communis est: siquidem prudentia principia ex virtutibus moralibus, restitudo vero moralium virtutum ex prudentia existit: at hæc connexa cum affectionibus sunt, & circa compositum versantur. Virtutes vero compositi humanae sunt, & ita igitur, quæ secundum ipsas traducitur, & felicitas huiusmodi erit. Mentis autem separata est. De ipsa enim hoc tantum modo est dictum. Nam exquisitè tractare maius est, quam præsentī proposito conveniat.

**D**ictum est felicitatem principaliter consistere in vita contemplativa, quæ procedit à sapientia, quæ est principalis virtus. Jam tria supersunt explicanda. Primum est, quo pacto felicitas secundario consistat in vita activa, hoc est in exercitio prudentiæ, & virtutum moralium. Secundum est, quo pacto ad felicitatem requirantur bona externa, & inferiora, hoc est divitiæ &c. Tertium est, quo pacto beatus se habeat ad superiora, ac præcipuè ad Deum.

1 Quoad primum dicendum, quod licet felicitas principaliter consistat in vita contemplativa, & in exercitio sapientiæ, secundario consistit in vita activa, & in exercitio prudentiæ, ac virtutum moralium.

2 Probatur quatuor rationibus. Prima ratio est: operationes prudentiæ, ac virtutum moralium comparantur ad contemplationem, sicut operationes humane ad operationem divinam; ergo etiam felicitas consistens in operationibus prudentiæ, & virtutum moralium comparatur ad felicitatem consistentem in contemplatione, sicut felicitas humana ad felicitatem divinam. Probatur antecedens. Contemplatio enim non est operatio compositi, sed solius intellectus, & non versatur circa humana, sed circa divina; ergo contemplatio non est



est operatio humana, sed divina: e conuerſo operationes prudentiæ, & virtutum moralium procedunt ab homine, ut homo est, & verſantur circa humana, puta vel circa res exteriores, quibus indigemus, eo pacto, quo operationes iuſtitie verſantur circa commercia, operationes fortitudinis verſantur circa deſenſionem, operationes aliarum virtutum verſantur vel circa ſubuectionem in-neceſſitatibus, vel circa pecunias erogandas, & accipiendas: quedam etiam verſantur circa paſſiones, reducendo eas ad mediocritatem: alie verſantur circa bona corporis, ut temperantia &c. ſed hæc omnia ſunt humana; ergo operationes virtutum moralium verſantur circa humana; ſed prudentia, & virtutes morales ita ſunt connexæ inter ſe, ut rectum iudicium prudentiæ non poſſit haberi ſine virtute morali, & ut rectitudo actionum, quas virtus moralis exercet, pendeat à prudentiâ; ergo etiam prudentia verſatur circa humana, hoc eſt circa actiones, & paſſiones compoſiti; ergo prudentia, & virtutes morales ſunt humane, ergo etiâ vita actiua, quæ eſt ſecundum prudentiam, & virtutem moralem, eſt humana; ergo & felicitas conſiſtens in ratione actiua eſt humana, adeoque inferior vita, & felicitate contemplatiua, quæ eſt diuina, & ſeparata, cum non tam ſit vita compoſiti, quam intellectus. Sed hæc ſufficit indicari, ſiquidem de his magis ex profeſſo agendum eſt alibi, hoc eſt lib. 3. de Anima.

3 Videtur verò, vel parum, vel minus, quam moralis, externarum rerum apparatu indigere. Neceſſariis enim rebus utriſque eſt opus, atque id ex æquo eſto, licet magis circa corpus, & qua huiusmodi ſent, ciuiliſ labore. Parum enim quid differet. Sed in operationibus longe diſſabit. Liberali enim ad liberalia agenda, & iuſto ad retributiones faciendas pecuniis erit opus.

4 Quippe cum obſcura voluntates ſint, ſimulenti quo etiam illi, qui iuſti non ſunt, juſte agere ſe velle. Fortitudini item potentia, ſi modo quip-

piani ex virtute exequi debet, & temperanti poteſtate opus erit. Quo pacto enim, aut talis, aut alius quiſpiam eſſe manifeſtus poſſit? Sed quæ conſuevit, utrum electio, an actio magis propria virtutis ſit, cum in utriſque conſiſtat virtus. Vnde manifeſtum eſt in utriſque id futurum, quod perfectum eſt. Ad actiones autem exequendas multis eſt opus, & quo plures, & meliores ſunt, eo pluribus. Contemplari verò nulla huiusmodi rerum ad operationem quidem indigentia eſt: quin ſordè contemplationi eſſe impedimento conſueverunt. Quatenus tamen homo eſt, cum pluribusque viam degit, ex virtute agere proponit. Talibus igitur ad humane ſe gerendum indigebit.

3 Secunda ratio eſt: in ea operatione virtutis principaliter conſiſtit felicitas, ad quam exercendâ homo paucioribus indiget; in ea verò minus principaliter, ad quâ exercendam pluribus indiget; ſed homo paucioribus indiget ad contemplandum, quam ad exercendos actus prudentiæ, & virtutum moralium; ergo &c. Probat, & explicatur minor: nam licet æqualibus pene ad vitam indigeat contemplatiuus, & actiuus, ſiquidem uterque indiget cibo, potu &c. & licet parua quoad hoc ſit inter eos differentia, utcunque actiuus, quippe qui magis operatur, & laborat per corpus, indigeat aliquanto pluribus adhuc multo pluribus ad operandum indiget actiuus, quam contemplatiuus. Nam liberalis indiget pecuniis ad erogandum, iuſtus indiget iſdem ad retribuendum, idemque dic de aliis virtutibus. E conuerſo contemplatiuus ad contemplandum nō indiget his, imo multitudo bonorum externorum impedit contemplationem. Solum ergo externis indiget contemplatiuus ad viuendum, cum actiuus indiget externis tum ad viuendum, tum ad exercendas actiones humanas, ergo &c.

4 Poſſet reſponderi, quod ad hoc, ut quis ſit iuſtus, liberalis, fortis &c. ſufficit, ut habeat voluntatem faciendi juſta, liberalia, fortia &c. etiam ſi ex defectu materie non prodeat in actus exteriores; ergo ad

exercentas internas operationes prudentiæ, & virtutum moralium non indigemus exterioribus bonis.

Impugnat Aristoteles hanc responsionem: nam nemo potest scire, an sit verè iustus, fortis, liberalis, aut temperans, nisi faciat actiones exteriores talium virtutum, quia præscindendo ab occasionibus, unusquisque videtur sibi habere voluntates internas, easque simulat apud alios; ergo ut quis habeat non simulatam, sed veram virtutem moralem, requiritur, ut erumpat in actiones externas. Hinc verò oritur dubitatio, utrum magis propria virtutis sit electio interna, an exterior exequutio? Dicendum, quod magis requiritur electio, sed adhuc ad perfectionem virtutis moralis requiritur etiam exterior exequutio; sed ad executionem requiruntur externa; ergo virtus moralis ad suam perfectam operationem indiget pluribus externis, quibus sapientia non indiget ad contemplandum.

5 Nam perfectam felicitatem contemplativam, quandam operationem esse, conitare vel inde posset, quod Deus maxime beatorum, & felices esse existimamus. Nam quales actiones attribuere eis debemus? Iusta sunt. Sed ridiculi sanè viderentur, si commercia facerent, & deposita redderent, atque alia huiusmodi inter se contraherent. Numquid fortes? Vni formidolosa sustineant periclitenturque, quia honestum sit? Aut liberales? Sed cui dabunt? Absurdum quippe, si etiam ipsi numum, aut tale quippiam adesse dicamus. Nam si commperantes esse eos asseruerimus, quidnam ejusmodi essent? Quod enim pravus cupiditates non habeant, molestia atque invidiosa laus est. Si domum omnia percurramus, quæ ad actiones attinent, parva, & indigna diis esse videbuntur. At vivere Deos omnes existimant: quare etiam operari. Non enim, ut de Endymione dicitur, dormire eos oportet. Et igitur, qui vivit, & actione, & affectione item magis caret præter contemplationem quia restat? Quare Dei operatio cum beatitudine excellat, contemplativa erit: & ex humanis ea erit felicissima, quæ huic maxime est cognita.

6 Argumento illud est, quod cetera animalia,

quæ operatione penitus carent, expertia felicitatis quoque sunt. Diis enim beata tota vita est. Hominibus autem eatenus, quatenus similitudo quadam ejusmodi operationis in ipsis inest. Ac ceterorum animalium nullum est felix, propterea quod contemplationis particeps nullo modo est. Quousque igitur protenditur contemplatio, eo usque etiam felicitas sese extendit & quibuscumque magis inest contemplatio, eis magis quoque inesse felicitatem constat: atque istam quidem non ex accidenti, sed ex ipsa contemplatione. Ipsa enim per se ipsum est pretiosa. Quare felicitas contemplatio quadam est.

5 Tertia ratio est: in ea operatione principaliter consistit perfecta felicitas, per quam sunt felices substantiæ separatæ, & ipse Deus; sed substantiæ separatæ, ac ipse Deus felices sunt, non per aliam operationem, quam per cōtemplationem; ergo &c. Probatur minor; quia non possunt esse felices per operationes virtutum moralium. Quales enim operationes virtutum moralium tribuimus Deo, & substantiis separatæ? Num iustas? At ridiculum est substantias separatæ commutare invicem bonam emendo, vendendo, depositum recipiendo, ac reddendo. Num fortes? At cum sint immortales, & impassibiles, quo pacto possunt sustinere terribilia, circa quæ versatur fortitudo? Num liberales? At cui dabunt? Et numquid etiam apud substantias separatæ debent esse pecuniæ, vel aliquid tale, circa quæ versetur liberalitas? Num temperatas? At quæ laus est, quod substantiæ separatæ non habeant pravas cōcupiscentias, quarum incapaces sunt ex sua natura? Cum igitur enumerando omnes operationes virtutum moralium, pateat, quod substantiæ separatæ non possunt esse felices per illas; & ex alia parte felicitas ipsarum debeat consistere in aliqua operatione vitali, & intentionali, ne aliquin se habeant sicut dormientes, & sicut Endymion, qui dormivit pene per totam vitam; manifestum est Deum, & substantias separatæ esse felices per contemplationem; ergo felicitas Dei, & substantiarum separatæ consistit in contempla-



tionem; sed etiam felicitas humana principaliter consistit in ea operatione, quæ est similior felicitati divinæ; ergo &c.

6 Quarta ratio est: scimus, quod Deus, & substantiæ separata, quæ perfectam habent contemplationem, sunt perfecte felices; scimus, quod homines, qui imperfecte participant contemplationem, participant felicitatem quandam imperfectam; scimus demum, quod bruta animalia, quæ nihil participant de contemplatione, nihil participant de felicitate; ergo dicendum est, quod felicitas consistit in ipsa contemplatione, non quidem per accedens, sed per se, cum pateat contemplationem esse quid optimum.

7 Opus erit autem & externa prosperitate hominibus. Non enim ad contemplandum natura ex se sufficit, sed oportet, ut & corpus valeat, & alimentum, & cetera obsequia suppetant.

8 Non tamen multis, & magnis opus fore felici existimandum est, etiam si absque externis bonis beatum quæpiam esse non liceas. Non enim in exuperatione sufficientia consistit, neque iudicium, neque actio: quippe cum fieri possit, ut qui etiam terra, & mari non imperas honesta agat. Ex modo dicribus si quidem rebus agere ex virtute unusquisque possit.

9 Id quod cernere inde evidenter licet, quod privati homines non minus, imo etiam magis, quam potentes, honesta agere videntur. Satis igitur est, si tot facultates suppetant. Felix enim erit vitæ agnus, qui ex virtute operatur.

10 Quin & Solon felices rectè fortasse definit, cum inquit eos esse, qui externis rebus mediocriter fuerint instructi, & honestissima egerunt, ut existimabat, modestèque uiderant. Fieri non potest, ut mediocritate possidentes ea agant, quæ oportet. Videntur etiam Anaxagoras felicem, non divitem, neque potentem existimasse, cum dixit, sibi non esse mirum futurum, si perisquæ è vulgo absurdus quispiam esse videretur: eos enim externis rebus quarum tantummodo sensum habent, iudicare consuevisse. Sapientum igitur opiniones cum rationibus consentiunt.

11 Ac si dem aliquam tali quoque asservunt. Sed verum ipsum tamen in agendis rebus ex factis, & vita iudicatur. In his enim præcipua vis consistit. Quocirca ante dicta, ita consideranda sunt, ut ad vitam, & facta referantur, & si

cum factis consentiant, admittenda, sin ab eis discrepant, verba sunt existimanda.

7 Quoad secundum: felicitas humana ita consistit principaliter in contemplatione, ac secundario in operationibus virtutum moralium, ut indigeat etiam bonis externis, & externa felicitate fortunæ. Non tamen indiget homo ad hoc, ut sit felix, magna copia bonorum externorum, sed sufficit illi quidam mediocritas. Probatur prima pars, quia ut homo sit felix, debet posse occupari in contemplatione; sed homo non potest contemplari, nisi sit sanus, & nisi habeat cibum, & potum, & alia necessaria ad vitam; ergo homo ad hoc, ut sit felix, debet etiam habere bona corporis, & alia bona externa.

8 Probatur jam secunda pars, quia eatenus homo indiget bonis externis, quatenus sine ipsis non habet sufficientiam ad vitam, & ad actiones virtutum; sed ad vitam paucia sufficiunt: paucis enim natura est contenta; ad actiones verò virtutum, tum internas consistentes præcipue in recto iudicio rationis practico, & speculativo, tum externas, non requiritur exuberantia divitiarum: fieri enim potest, ut qui non sunt divissimi, nec sunt Principes terræ, ac maris, sed mediocres habent facultates, honestè vivat, & honestissima agant; ergo ad felicitatem non requiritur superabundantia bonorum externorum.

9 Confirmatur primo experientia: videmus enim homines privatos non minus honesta agere, quam viros Principes, & in potestatiibus constitutos: imo etiam magis; ergo ad exercendas actiones virtutum, mediocres facultates sufficiunt; sed eatenus requiruntur bona externa ad felicitatem, quatenus requiruntur ad exercendas actiones virtutum; ergo ad felicitatem mediocres facultates sufficiunt.

10 Confirmatur secundo auctoritate. Solon dicebat eos fuisse felices, qui mediocriter abundarunt bonis externis, & pulcher-

cherissima, atque honestissima egere, & modestè, ac temperatè vixere: Anaxagoras etiam existimavit posse esse aliquem felicem, qui neque sit dives, neque potens, & addidit se non mirari, si hoc videtur absurdum vulgo, quod quia solum considerat externa, non iudicat aliquem esse felicem, nisi videat eum abundare magna copia bonorum externorum; ergo patet, quod hæc nostra sententia est consentanea opinionibus sapientum.

11 Addit Aristoteles, quod ea, quæ dicunt sapientes circa moralia, tum solum obtinent fidem, cum sunt conformia iis, quæ faciunt; cum autem sunt dissimilia, non obtinent fidem. Consideranda est igitur vita sapientum, & si sit conformis dictis, adhibenda est fides, si sit dissimilis, non est adhibenda fides; quia cum non operentur conformiter ad dicta, signum est, quod neque firmiter sentiunt quæ dicunt, sed loquuntur non tam ad veritatem, quam ad quamdam ostentationem. In casu nostro quia Solon, & Anaxagoras dixerunt ad felicitatem non requiri superabundantes divitias, & ipsi non qualiverunt superabundantiam divitiarum, credendum est ipsis.

12 *At quæ intellectione operatur, huncque excollit, atque optime afficit, is esse Deo carissimus videtur. Nam si aliquam humanarum rerum curam dii habent, sicut videtur, consentaneum est ipsos re illa quæ optima est, atque ipsis maxime cognata, delectari quæ est intellectus, eosque, qui eam maxime amant, & honorant, remunerari, utpote qui eorum quæ ipsis sunt amica, curam habeant. Relleque & honeste agant. Hac autem omnia sapienti maxime inesse, obscurum non est. Itaque igitur esse Deo carissimus, eundemque esse etiam felicissimum verisimile est. Quare ita quoque efficitur, ut sapiens maxime felix sit.*

12 Quoad tertium: explicatum est, quo pacto felix se habeat ad bona inferiora, hoc est ad externa; jam explicandum est, quo pacto se habeat ad superiora, seu divina. Dicendum, quod qui optime di-

sponitur secundum intellectum per habitum sapientiæ, eumque excollit amat, & perficit per contemplationem, carissimus est Deo, & substantiis separatis. Ratio est, quia si Deus, & Intelligentiæ habent curam, & providentiam rerum humanarum, ut existimandum est ab omnibus secundum veritatem, præsertim amant intellectum, eoque delectantur, ac specialem ejus curam habent, cum inter humana nihil sit magis simile, & affine Deo, ac Intelligentiis, quam intellectus; ergo rationabile est, ut Deus, & Intelligentiæ præcipuo amore diligant eos, qui valde amant intellectum, iisque conferant maxima beneficia, utpote qui curam gerunt partis, quæ carissima est Deo, & vivunt secundum rationem, & secundum virtutem; sed sapiens præ cæteris maxime diligit intellectum, ac præcipuam curam adhibet in hoc, ut illum perficiat, & ut vivat secundum rationem; ergo rationabile est, ut sapiens præ omnibus hominibus sit carissimus Deo, & Intelligentiis; ergo rationabile est, ut sapiens præ omnibus hominibus à Deo recipiat maxima beneficia, adeoque sit felicissimus, cum felicitas debeat esse summum Dei beneficium.

Ostenditur, quod ad hoc, ut quis evadat bonus, non sufficit doctrina moralis, sed requiritur assuetudo, & lex, adeoque tradenda est politica.

### Cap. IX. & Ultimū.

1 *N*umquid igitur si de his, & virtutibus, præterea etiam de amicitia, & voluptate satis figura dictum est, finem habere propositum hoc nostrum est existimandum? An quemadmodum dicitur, in agendis rebus finis non est contemplari singula, & cognoscere, sed agere. Neque igitur in virtute satis est, si eam cognoverimus, sed ut



eam habeamus, eaque utamur est enitendum, vel si quo alio modo boni efficiamur.

2 Nam si verba ad reddendos homines probos sufficerent, multas sanè, & magnas mercedes, ut inquit Theognis, afferrent, oporteretque ea comparare. Sed videntur quidem posseliberales adolecentes hortari, atque incitare moreque eorum ex virtute sibi obnoxios, generosos, ac vere honestatis studiosos reddere, ac p'erosque ad probitatem provocare non posse. Non enim pudori, sed timori obedire, neque abstinere à malis ob dedecus, sed ob pœnam consueverunt. Nam cum ex affectu vivant, proprias voluptates, atque ea, ex quibus existunt, persequantur, doloreque opposito fugiunt: ejus autem, quod honestum, & verè jucundum est, cum id prorsus non degustarint, ne notionem quidem ullam habent. Eos igitur, qui tales sunt ad moderationem traducere, quæ oratio possit? Fieri enim nequit, aut facile non est, ut quæ ex diutino usu moribus sunt præoccupata verbis amoveamus.

1 Posset aliquis existimare, quod cum satis, prout subiecta materia postulat, egerimus de virtutibus, per quas efficiamur boni, de delectationibus bonis, ac malis, ac de amicitia, consequuti jam simus finem nobis in hac tractatione propositum. Dicendum tamen, quod adhuc non sumus consequuti talem finem. Ratio est, quia finis propositum non est, ut sciamus, quid sit agendum, sed ut potius id faciamus, ergo ad hoc, ut consequamur talem finem, non sufficit, ut habeamus scientiam de virtute, sed conandum est, ut habeamus habitum virtutis, & ut secundum ipsum operemur; sed tradita doctrina non sufficit ad hoc, ut efficiamur boni; ergo per traditam doctrinam adhuc non sumus assequuti finem intentum.

Ut hoc magis Aristoteles explicet, primo ostendit doctrinam traditam esse insufficientem ad efficiendos homines bonos: secundo probat, quod præter doctrinam requiritur assuetudo: tertio ostendit, quod ad hoc, ut homines bene assuecant, necessariae sunt leges: quarto insert ultra moralem esse necessariam, at-

que utilem non solum in magistratibus, sed etiam in privatis hominibus politicam, hoc est scientiam ponendi leges rectas, & homines ad virtutem instituendi: quinto demum examinat, à quibus, & quomodo possit addisci scientia politica, & quo ordine, & modo sit illam traditurus.

2 Quoad primum: si doctrina verbis tradita sufficeret ad efficiendos homines bonos, proculdubio juxta dictum Theognidis magnæ mercedes pro tali doctrina essent retribuendæ, ac deberent homines magno pretio illam emere. Verum constat experientia, quod ut plurimum doctrina verbis tradita non sufficit ad efficiendos homines bonos. Quamvis enim possimus doctrina, & verbis hortari ad virtutem juvenes liberales, ingenuis moribus præditos, amatores honestatis, & bene educatos, ideoque propensos ad obtemperandum, adhuc impossibile est p'erosque ex vulgo verbis, ac doctrina ad virtutem incitare. Neque enim tales sunt, ut abstineant à turpibus pudore turpitudinis, sed solum metu pœnæ: & quia assueti sunt vivere non secundum rationem, sed secundum passionem, persequuntur voluptates, & fugiunt dolores, de honestate autem, utraque voluntate nihil curant, cum nunquam illas degustarint. Tales igitur ex malis in bonos mutare verbis, & doctrina quis possit? Habitus siquidem assuetudine, ac diuturnitate temporis altè animis impressi, & verbis, ac doctrina deleri nequeunt.

3 Sed satis fortasse est, si quamvis omnia ad sint, quibus probi effici videntur, e vadere participes virtutis possimus.

4 Fieri autem bonos alii natura, alii consuetudine, alii doctrina existimant. Ac quod ad naturam quidem attinet, in nobis non esse manifestum est, sed ex quadam divina causa, iis, qui re vera fortunati sunt. Oratio verò, & doctrina videndum est, nunquid non in omnibus vim habeat, sed opus

fit,

fit, ut praestans auditoris animus sit, ad recte, & gaudendum. Et odio prosequendum, non secus, ac terra, qua semen sit nutritura. Non enim audiret orationem dehortantem neque intelligeret, qui ex perturbatione vivit. Qui autem ita affectus est, dissuaderi qui potest? Non enim omnino orationi, sed ut cedere perturbatio videtur. Oportet igitur mores prius virtuti esse accommodatos, ut & honestatem diligunt, & abhorreant turpitudinem.

3 Quoad secundum: posito, quod doctrina verbis tradita non sufficiat ad hoc, ut virtutem consequamur, examinandum est, quid ulterius requiratur? Optabile siquidem est virtute praeditum effici quocunque modo, & per quacunque media. Tres sunt sententiae. Prima sententia docet homines fieri bonos per naturam. Secunda docet homines fieri bonos per assuetudinem. Tertia docet homines fieri bonos per doctrinam.

4 Dicendum, quod licet natura, & doctrina multum conferant ad hoc, ut aliqui fiant boni, adhuc virtus praecipue acquiritur assuetudine. Explicatur. Multum confert ad virtutem, ut homo sit bene ad illam dispositus per naturam; ac quod nos fortiamur talem naturam, non est in nostra potestate, sed divino munere paucis quibusdam conceditur, qui idcirco possunt dici verè fortunati. Verba, & praecepta non in omnibus vires habent, sed sicut semen ad hoc, ut fructum faciat, debet cadere in terram labore exercitam, & exultam, quae semen sit nutritura, & redditura cum fanore, sic verba, & praecepta debent recipi in animo assuetudine exercito, & ex cultoad hoc, ut rectè gaudeat, & rectè doceat. Qui enim assuetus est vivere secundum passionem, & secundum perturbationes, non audiet, & non percipiet praecepta moralia, adeoque turpia dissuadenti non obtemperabit, quia passionem animum perturbantes non possunt vinci verbis, sed solum vi, ac metu; ergo ad hoc, ut doctrina moralis sit utilis, necesse est, ut quis per

assuetudinem acquisiverit mores familiares virtuti, hoc est amantes honesta, & abhorrentes ab inhonestis. Cum igitur natura perficiatur assuetudine, & eadem assuetudine preparari debeat animus ad audiendam doctrinam moralem, patet praecipuam vim homines efficiendi bonos, sitam esse in assuetudine.

5 Et autem à pueritia quis institutione recta ad virtutem instruitur, difficile est, nisi sub talibus legibus fuerit educatus. Nam temperanter, tolerantiusque vivere plerisque, & praesertim adolescentibus iucundum non est. Quocirca est opus, ut & educatio, & studia constant legibus sint. Ita enim fiet ut consuetudine tractata molesta esse desinant.

6 Non satis tamen fortasse est, si quando adolescentem sunt homines, educationem rectam, & curam consequantur, sed cum in viros quoque adulti debeant ipsa haec exercere, atque assuescere ad haec etiam, & omnino ad omnem vitam opus legibus est. Plerique enim necessitati potius, quam rationi, & multis, quam honestati obediunt. Quapropter sunt, qui leges latentes censent inuitare ad virtutem, ac provocare homines honestatis causa debere, eo quod prohi ex consuetudine praecipue obtemperaturi sint: illis verò qui non parent, sunt quae natura inextiores, castigationes. & poenas irrogare: qui autem insanabiles sunt, exorsus exterminare. Probum enim, & qui ad honestatem virum, rationi esse obediendum: primum autem voluptatem appetentem, non secus, ac iumentum dolore puniri. Unde etiam tales dolores exhiberi oportere inquirunt, qui voluptatibus, quae amantur, maxime aduersentur.

7 Quod si quemadmodum dictum est, cum, qui bonus futurus est, honeste educatum esse, atque assuetum oportet, deinde ita ut honesti studiis vivere, & neque inuitum neque sponte prava agere: id autem fieret, si ex intellectu quodam, & recto ordine vim habente vita tradideretur: paternam quidem iustitiam neque vim, neque necessitatem habet, sique omnino viri unius, nisi rex, aut talis aliquis sit. At lex, cum ex prudentia quidam ex mentis profecta oratio sit, cogendi vim habet. Atque homines quidem, qui appetitionibus adversantur, etiam si recte id faciunt plerique odio prosequuntur, ac lex vim probentem iubet, odio non est.



5 Quoad tertium: multipliciter potest ostendi, quod ad hoc, ut homines virtuti assuescant, necessariae sunt leges. Prima ratio est: plerisque hominibus, præsertim à juventute, non est jucundum temperatè, & continenter vivere, imo pròni sunt ad sequendas voluptates corporeas; ergo difficile est, ut ab adolescentia rectè quis instituat, & assuescat delectari honestis, ac dolere turpibus, nisi vivat sub legibus cogentibus ad officia virtutis.

6 Secunda ratio est: multitudo hominum parèt potius necessitati, quam rationi, magisque ducitur timore pœnarum, quàm amore honestatis; ergo non solum pro juvenibus, sed etiam pro hominibus maturæ ætatis necesse est, ut ponantur leges compellentes eos timore pœnarum ad exercendas actiones honestas, ac vitandas turpes, ut sic paulatim assuescentes actionibus honestis, evadant boni. Idcirco bene quidam censent, quod cum ex hominibus quidam sint boni, quidam mali, & ex his quidam curabiles, alii incurabiles, legumlatores debent ferre leges singulis generibus accommodatas. Quia ergo boni propter assuetudinem honesta agunt honestatis gratia, debent legumlatores invitare bonos ad honesta agenda per adhortationes, per quas illis proponant bonum honestatis, ac virtutis. Quia mali, ac pervicacioris ingenii homines, honestate contempta, leges violant, debent illos legumlatores castigacionibus, ac pœnis coercere, & ad virtutem compellere etiam invitos. Quia demum aliqui nec alliciuntur amore honestatis, nec pœnis coercentur, debent illos legumlatores per pœnâ mortis ex vivis exterminare. Quia igitur probus assuetus est parere rationi, ducendus est ad virtutem suasionibus: quia improbus voluptatem sequitur, adigendus est ad officia per dolores, co pæcto, quo jumentum ducitur flagelli, ideoque unusquisque coercendus est doloribus maxime contrariis voluptatibus, quas concupiscit: ex. gr.

qui prònus est ad ebrietatem, coercendus est potu aquæ.

7 Tertià ratio est: ad hoc, ut homines evadant boni, debent à juventute bene educari, & assuescere ad officia virtutis, & deinde per totam vitam debent cogi ad honesta, ita ut velint, nolint, non possint agere turpia; sed non possunt hæc fieri, nisi ab aliquo intellectu habente vim coactivam, & ordinante actiones omnium civium: talem autem vim coactivam non habet paterfamilias, neque ullus privatus; ergo necesse est, ut Rex, vel alius habens publicam potestatem, adeoque vim coactivam, ponat leges. Lex siquidem est, *ratio agendorum constituta ab aliquo intellectu, & ab aliqua prudentia, habens vim coactivam, in quantum procedit à publica potestate.* Confirmatur, quia homines solent odisse eos, qui eorum cupiditatibus adversantur, etiam si rectè adversentur; ergo ponenda est lex communis, quæ quia est communis, non est odiosa.

8 In sola verò Lacedæmoniorum civitate cum paucis educationis, & studiorum habuisse curam legislator videtur: in plerisque alijs neglecta hæc fuerunt, vivitque unusquisque sicut vult, Cyclopus more filius dans jura suis & uxori. Præstantissimum quidem est, ut curam publicam, & rectam habeamus, atque id facere possimus. Si tamen publicè id negligatur, convenire unicuique videtur, ut liberis suis, & amicis ad virtutem conducat, vel conducere saltem proponat. Maxime autem id posse facere videtur ex iis, quæ dicta sunt, is qui ad leges ferendas idoneus evaserit. Per leges enim videlicet cura publica, atque honesta per honestas fieri consueverunt.

9 Scriptæ ne sint, an non scriptæ, interesse nihil videtur: neque unusque, an multi per eas instituantur, quemadmodum neque in musica, & exercitatoria, cæterisque alijs studiis. Sicut enim in civitatibus legum instituta & mores, sic in domibus paternæ orationes, & mores valent. Quin ob cognitionem, & beneficia etiam magis: quippe cum affecti erga parentes jam dudum atque obtemperantes natura sint.

1 Quoad quartum: licet necessarium sit, ut per publicam potestatem ponantur leges, per quas & iuvenes recte educentur, & alii cogantur ad officia virtutum, adhuc in sola civitate Lacedæmoniorum, & aliis paucis adhibita est à legumlatoribus hæc cura, in plerisque verò civitatibus hæc cura fuit neglecta. Legumlatores igitur plerique posuerunt leges ad ordinanda commercia, & permiserunt, ut quoad reliqua unusquisque viveret prout vellet, & ut Patres familias Cyclosum more pro sua voluntate uxorem, ac filios regerent, & ad virtutem instituerent. Optimum igitur esset, ut per publicam potestatem adhiberetur cura ad cives instituendos ad virtutem. Si verò hoc à publica potestate negligatur, sicut plerisque in locis negligitur, ad unumquemque spectat filios suos, & amicos ad virtutem dirigere, vel saltem id velle, & conari; sed maximè potest filios, & amicos ad virtutem dirigere, qui scit, quo pacto ponendæ sint leges, per quas unusquisque ad virtutem dirigatur; ergo ad unumquemque spectat scire, quo pacto ponendæ sint omnes leges, & quo pacto possint cives ad virtutem institui; sed circa hæc versatur doctrina politica; ergo præter doctrinam moralem necessaria est etiam unicuique doctrina politica.

9 Confirmatur hoc ipsum primo, quia sicut in aliis artibus, ex. gr. in musica, gymnastica &c. parum refert, utrum ad opera talium artium plures, vel pauciores instituantur; utrum privatim, an publicè; utrum per regulas scriptas, an per non scriptas &c. semper enim requiritur, ut is, qui alios instituit, sciat tradere quasdam leges, per quas qui discunt artes, assuescant operibus artis; sic parum refert, utrum plures, vel pauciores ad virtutem instituantur; utrum privatim, uel publicè; utrum per leges magistratuum, uel per paternas &c. semper enim requiritur, ut qui instituit sciat ponere leges rectas, per quas qui instituuntur

assuescant operibus virtutum; ergo non solum hominibus, qui sunt in publicis potestatibus constituti, sed etiam privatis necessaria est doctrina politica, per quam possint ponere leges rectas ad virtutem conducentes: præsertim cum non magis conducant ad cives efficiendos bonos leges, & consuetudines communes, quam ad efficiendos bonos domesticos instituta paterna, & consuetudines domesticæ, imo fortasse magis hæc valeant, quia cum filii ob cognitionem, & beneficia accepta sint magis amore devincti parentibus, quam cives magistratibus, facilius filii morem gerunt parentibus quam ciues magistratibus.

10 Adde, quod privata educationes à publicis differunt, non secus atque in medicina. Cum enim universaliter fabricanti inedia, & quies conferat, alicui tamen forte non ita conducit, & pugilandi artifex non omnibus fortasse eandem pugnam imponit: videnturque magis exacte absolvi singula, si privata cura adhibeatur. Magis enim, quod accommodatum sibi est, unusquisque consequitur. Sed curam optime adhiberet quidem singulis rebus, & medicus, & exercitationis magister, & unusquisque alius, qui universale cognosceret, quid omnibus, aut talibus conducere. Communium enim rerum scientia & dicuntur, & sunt.

11 Nihil tamen fortasse vetat, quominus unus alicujus rei, licet scientia pradius non sit, curam habere quispiam possit, quomodo, quæ in unaquaque re accidunt, experientia diligenter observare: quemadmodum etiam medicus nonnulli optimi esse sibi ipsis videntur, qui alteri ferre opem nullam queunt. Nec minus forsitan ei, qui artifex, & contemplativus effici vult, ad universale videtur esse procedendum, atque id quomodo fieri possit, cognoscendum. De hoc enim scientias esse dictum jam est. Ac fortasse ei, qui vult sive multos, sive paucos diligenter, ac studio meliores reddere, ut ad legumlationem idoneus evadat, enitendum est, si legibus boni effici possimus. Quamcunque enim, & prius latam recte disponere cuiuslibet non est, sed si modo est cuiuspiam, est scientis. Sicut in equestri arte, & reliquis, quarum cura aliqua, & prudentia est.

10 Confirmatur secundo, quia sicut in medicina, præter præcepta uniuersalia, per quæ



quæ præscribitur ex gr. quod febricitantibus prodest inedia, & quies, adhibenda est etiam particularis cura ægrotorum singularium: potest enim contingere, ut huic febricitanti non prosit inedia, & quies, sed potius obsit: & similiter in gymnastica exercitationes, quæ communiter sunt utiles, possunt esse noxiæ huic pugili; sic quæ per leges communes præscribuntur, ut utilia ad homines efficiendos bonos, possunt esse huic inutilia, & nociva; ergo sicut in medicina, ad melius curandum hunc ægrotum, adhibenda est cura particularis illius, & similiter in gymnastica, & per privatam curam unumquodque opus artis fit exactius, atque perfectius; sic adhibenda est etiam cura particularis ad instituendum unumquemque ad virtutem; sed qui habet scientiam de universalibus, ille est maximè idoneus ad adhibendam curam circa homines particulares: ex gr. medicus, qui habet scientiam universalem medendi, est maximè idoneus ad hunc ægrotum curandum cura particulari; præfectus gymnasij, qui habet scientiam universalem instituendi pugiles, est maximè idoneus ad hunc pugilem instituendum; ergo etiam qui habet scientiam universalem ponendi leges, & homines ad virtutem instituendi, est maximè idoneus ad instituendos ad virtutem particulari cura filios, vel amicos, vel alios, quoscunque; ergo politica, seu scientia universalis ponendi leges &c. est utilis etiam privatis hominibus.

11 Porro sicut potest aliquis, qui non habet scientiam universalem curandi ægrotos, adhuc propter particularem experientiam esse idoneus ad curandum aliquem singularem ægrotum, eo pacto, quo multi bene curant se ipsos, licet non possint gerere curam aliorum, sic potest aliquis non habens scientiam universalem ponendarum legum, propter particularem experientiam esse idoneus ad hunc ad virtutem instituendum. Adhuc tamen, sicut ad hoc, ut quis evadat artifex curandi ægrotos, sive

multos, sive paucos, debet comparare scientiam universalem; sic ut quis evadat idoneus ad alios sive multos, sive paucos ad virtutem instituendos, debet comparare scientiam universalem ponendi leges ad homines efficiendos bonos, quæ scientia vocatur politica. Sicut enim non quilibet, sed solus medicus est per se idoneus ad curandos ægrotos, sic non quilibet, sed solus politicus est per se idoneus ad homines ad virtutem instituendos.

12 Post hæc igitur considerandum, unde, aut quomodo ad leges ferendas fieri idoneus quispiam possit. An sicut in cæteris sit, ex civilibus An non simile quid in civili. Et reliquis scientiis, Et facultatibus apparet? Quippe cum in cæteris eisdem facultates tradant, qui ex eis operantur, ut medici, Et pictores; civiles autem res rhetore, docere profiteantur, cum tamen nemo ex ipsis eas agat, sed illi tantum, qui rempublicam gerunt.

13 Qui quidem facultate quadam potius, Et experientia, quam intellectione id agunt. Nam neque scribere, neque dicere de huiusmodi rebus conspiciuntur: cum tamen fortasse id præclarior fuerit, quam iudiciales, Et deliberativas orationes conscribere: neque civiles vel filios suos, vel aliquos alios reddere amicos videntur: id quod fuerat sanè constantaneum, si modo potuissent. Neque enim civitatibus melius quicquam reliquissent, neque vel c. Minus quibusve adesse quicquam, quam huiusmodi facultatem maluissent. Non parum tamen conferre experientia videtur. Non enim ex civili consuetudine magis civiles redderentur. Vnde etiam sit, ut qui de civili facultate cognoscere appetunt, iis opus insuper experientia sit.

12 Quoad quintum: posito, quod politica, hoc est scientia ponendarum legum sit necessaria etiam privatis hominibus, quaeritur, à quibus, & quomodo possit quis addiscere hanc scientiam. Ex una parte videtur, quod sicut medicinam addiscimus à medicis, & unamquamque artem addiscimus ab iis, qui talem artem exercent, sic scientiam ponendi leges, quæ est pars politica, debeamus addiscere ab hominibus politicis, qui in administranda Republica versantur. Ex alia parte

te videtur, quod licet alia scientia, & artes tradantur ab iis, qui tales artes exercent, adhuc contrarium accidat in politica. Alii siquidem docent politicam, alii ipsam exercent. Nam sophistæ profitentur se docere politicam, ac scientiam legum ponendarum: politici verò, qui in Republica administranda versantur, politicam non docent.

13 Dicendum, quod tum ii, qui versantur in administranda Republica, tum etiam Sophistæ sunt defectuosi, adeoque non sunt satis idonei ad docendam politicam. Quod ii, qui versantur in administranda Republica, sint defectuosi, probatur, quia qui administrant Rempublicam, potius ex quadam habilitate acquisita per experientiam, quam ex certa ratione, sunt defectuosi, adeoque non sunt satis idonei ad docendam politicam; sed qui versantur in administranda Republica, administrant illam potius ex quadam habilitate acquisita per experientiam, quam ex certa ratione, ac scientia; ergo &c. Probatur minor ex duobus signis. Primum signum est, quia si administrarent Rempublicam ex ratione, ac scientia, possent loqui, ac scribere de ratione Rempublicam administrandi, & esset multo melius, ut de ea scriberent, quam ut scriberent orationes judiciales, vel deliberativas; sed non possunt scribere de ratione Rempublicam administrandi; ergo &c. Secundum signum est: si haberent scientiam de Republica administranda, cum scientis sit posse docere, traderent talem scientiam filiis, atque amicis, eosque redderent politicos: in hoc enim maximum beneficium conferrent tum Reipublicæ, tum filiis, atque amicis; sed non docent politicam filios, & amicos, neque eos reddunt politicos; ergo &c. Non tamen negamus experientiam multum conferre ad Rempublicam administrandam, alioquin experientia non redderetur magis politici, imo asserimus, quod non potest quis perfectè scire ratio-

nem Reipublicæ administrandæ, nisi habeat experientiam: sed addimus, quod præter experientiam, ad hoc, ut quis sciat politicam, requiritur, ut sciat etiam ipsum universale.

14 At rhetores ipsi, qui hac profitentur, valde procul abesse ab ea docenda videntur. Neque enim omnino qualisiam ea sit, & circa qua versetur, sciunt. Non enim eandem cum rhetorica, aut peiorem eam esse statuerent, neque legum institutionem facilem esse existimarent, cum approbatas leges collegerit quispiam, posse inde optimas eligi asserentes: quasi electio ea perspicacitate non indigeat, & judicare quispiam maximum non sit, non secus atque in musica evenit. Periti namque in singulis opera recte judicant, & quibus, aut quomodo persciantur, qua debent: qualia item qualibus consonent, cognoscere consueverunt. Imperitis verò satis est, si bene ne, an male factum opus sit, eos non lateat, sicut in pictura. Leges enim civilibus operibus similes sunt. Quomodo igitur ex his ad legumlationem idoneus evadere, aut optimas quasque judicare quispiam possit? Nam neque ex scriptis ad medendum idonei fieri videntur: cum tamen in his non solum curationes, sed quomodo etiam & sanari queant homines, & curatio adhibenda sit, uniuscuiusque habitu distincto, tradere conentur: quæ sanè sicut expertis conducunt, ita inscientibus inutilia sunt. Fortasse igitur legum quoque, & rerum publicarum collectiones iis, qui contemplari possunt, & judicare qui tam recte, aut contra sese habeat, aut qualia qualibus conveniant, utiles essent. At qui sine habitu talia pertractant, iis judicare quidem recte non licet: nisi fortuito ita. Perspicaciores tamen ad ea forsitan efficerentur.

14 Probatur jam, quod etiam Sophistæ, qui profitentur se docere politicam, careant tali scientia, imò ita illam ignorent, ut neque sciant, quid sit politica, neque circa quæ versetur. Quod Sophistæ nesciant, quid sit politica, probatur, quia si scirent, non putarent illam esse eandem cum rhetorica, vel esse inferiorem rhetorica, cum distinguatur à rhetorica, & sit superior rhetorica; sed putant politicam esse eandem cum rhetorica, vel esse inferiorem rhetorica; ergo nesciunt, quid sit politica. Quod Sophistæ ignorent, circa quæ versetur politica,



litica, probatur quia si scirent, circa quæ versetur politica, non putarent facile esse constituere leges, congregando tales leges ex legibus approbatis civitatum, & ex iis optimas eligendo. Contra enim est, quia sicut nō potest quis esse medicus perfectus, & aptus ad curandos ægrotos solū ex lectione librorum docentium non tantum remedia morborum, sed etiam modos applicandi talia remedia, sed requiritur præterea, ut curandos ægrotos, acquiſiverit experientiam medicandi; sic non potest quis evadere politicus, & aptus ad leges constituendas, illasque applicandas ad gubernationem ex sola lectione legum, sed requiritur præterea experientia. Non est igitur facile ex legibus seligere optimas, imo hoc est difficilimum, & non potest rectè fieri, nisi ab expertis eo pacto, quo soli experti in musica possunt judicare de optimis modis musicis, eosque seligere, soli experti in pictura possunt seligere optimos colores, eosque applicare ad pingendum. Non tamen negamus esse valde utile ad hoc, ut quis evadat politicus, ac legumlator, ut contempletur leges approbatas civitatum, & varias politias, perpendat, quæ sint benè constituta, quæ malè, quæ sint aptæ ad finem, quæ ineptæ: sed solum asserimus, quod ii per se possunt de recta, vel prava constitutione legum, & politiarum judicare, qui habent experientiam rerum civilium, ac si experientiæ addiderint contemplationem legum, & politiarum, fiunt etiam perspicaciores in judicando de rebus civilibus; qui autem experientiam rerum civilium non habent, non possunt per se judicare de recta, vel prava legum, & politiarum constitutione, sed solum casualiter.

¶ Cum itaque antiquiores negotium de legumlatione impervestigatum prætermiserint, melius fortasse est, ut nos ipsi id consideremus, atque omnino de republica, ut pro viribus philosophia, quæ ad humanas res spectat, perficiatur. Quocirca primum si quid à veteribus rectè dictum est, id conabimur recensere; deinde ex collectis rebus publicis, quamnam sint ea considerabimus, quæ civitatis, & singulas respublikas, & corrumpunt, & conservant, quasque ob causas aliabende, aliad contrario admittuntur. His enim consideratis, quamnam optima respublica sit, & quemodo utraqueque instituta, quibusque legibus, & moribus utens, magis perspicere poterimus. Sumptio igitur hinc incipio dicamus.

¶ Cum igitur scientia ponendarum legum non fuerit certa ratione tradita, neque ab antiquis politicis, neque à philosophis, operæ pretium est, ut nos illam tradamus, & ut universum de politica disseramus, ac perficiamus hanc partem philosophiæ, quæ de rebus humanis agit, ac vocatur moralis. Hanc autem doctrinam, ut ordinatim tradamus, primo proponemus ea, quæ de rebus politicis docuerunt antiqui, & examinabimus, in quo verum dixerint, in quo erraverint; secundo considerabimus varias politias, & formas gubernationum, atque expendemus, quamnam sint rectæ, adeoque civitates conservent, quæ autem sint prava, adeoque civitates corrumpant: tertio inquiremus, propter quas causas singulæ politiæ conserventur, vel corrumpantur, ita ut aliquæ civitates benè se habeant, aliæ male: quarto demum descendemus ad examinandum, quæ nam sit optima politia, & qualiter debeat esse ordinata, & quibus legibus, ac consuetudinibus debeat uti. Et per hæc Aristoteles concludit decem libros Ethicorum.

# INDEX

## LIBRORVM, ET CAPITVM,

### Quæ in hoc Volumine continentur.

*Proæmium Philosophiæ Moralis.*

**D**Enatura, subiecto, & partibus philosophiæ morali.

*Aristotelis Ethicorum ad Nicomachum. Liber Primus.*

Cap. 1. Præmittuntur quædam de variis finibus variarum artium.	4
Cap. 2. Ostenditur dari aliquem finem optimum, & ad cognoscendum utilissimum, cumque intendi à Philosophia morali.	5
Cap. 3. De modo tradendi Philosophiam moralem, & quis sit idoneus ejus Auditor.	7
Cap. 4. Proponuntur variæ opiniones circa felicitatem & quædam præmittuntur.	8
Cap. 5. Proponuntur, & examinantur opiniones, ponentes felicitatem in voluptatibus, honoribus, divitiis, & in virtute.	10
Cap. 6. Examinatur opinio Platonis constituentis felicitatem in aliquo per se bono, ideali & separato.	12
Cap. 7. Art. 1. Explicantur conditiones felicitatis.	16
Cap. 7. Art. 2. Ostenditur felicitatem consistere in perfecta operatione, secundum perfectam virtutem, in vita perfecta.	18
Cap. 8. Ostenditur veritas traditæ sententiæ de felicitate ex iis, quæ communiter dicuntur de felicitate.	22
Cap. 9. De causa, & subiecto felicitatis.	25
Cap. 10. Utrum, & quomodo homo possit esse felix in hac vita, & de securitate ad felicitatem requisita.	27
Cap. 11. Quo pacto qui mortuus est felix non possit evadere miser, propter calamitates filiorum, & nepotum.	31
Cap. 12. Utrum felicitas sit laudabilis, vel honorabilis.	32
Cap. 13. De duplici animæ parte, ac de divisione virtutis moralem, & intellectualem.	33

*Aristotelis Ethicorum ad Nicomachum. Liber Secundus.*

**S**ynopsis libri.

Cap. 2. Ostenditur virtutem moralem non esse nobis inditam à natura, sed acquiri	37
con-	



consuetudine.

Cap. 2. Ostenditur actiones, per quas virtus generatur, esse medias inter excessus, & defectus, ac virtutes jam acquisitas inclinare ad similes actiones.	38
Cap. 3. Ostenditur virtutes morales versari circa voluptates, & tristitias, adeoque voluptatem, ac tristitiam esse signum habituum.	40
Cap. 4. Quo pacto operantes secundum virtutem possimus virtutem acquirere.	42
Cap. 5. Utrum genus virtutis moralis sit passio, potentia, vel habitus.	44
Cap. 6. De differentia, ac definitione virtutis, & de duplici mediocritate.	46
Cap. 7. Explicatur magis in particulari, quo pacto singula virtutes sint quaedam mediocritates inter excessum, ac defectum.	47
Cap. 8. De oppositione virtutum, ac vitiorum.	51
Cap. 9. & ult. De difficultate, & modo acquirendi virtutem.	55

*Aristotelis Ethicorum Liber Tertius.*

**S**ynopsis Libri.

Cap. 1. Art. 1. De involuntario ex violentia.	59
Cap. 1. Art. 2. De involuntario ex ignorantia.	59
Cap. 1. Art. 3. De voluntario.	62
Cap. 2. De electione.	65
Cap. 3. De consultatione, & consultabili.	68
Cap. 4. De voluntate, & utrum objectum volibile sit bonum verum, vel bonum apparens.	72
Cap. 5. Ostenditur virtutes, & vitia esse in nostra potestate, adeoque homines voluntariè fieri bonos, & malos.	74
Cap. 6. De fortitudine: circa quos timores, tanquam circa materiam versetur vera fortitudo.	79
Cap. 7. De actibus, per quos circa terribilia versatur, tum fortitudo, tum opposita vitia.	85
Cap. 8. De quinque aliis modis fortitudinis non veræ.	88
Cap. 9. De proprietatibus fortitudinis.	87
Cap. 10. De temperantia: circa quas delectationes, ac tristitias, tanquam circa propriam materiam versetur.	88
Cap. 11. Quomodo, & per quos actus temperantia, & intemperantia versentur circa delectationes, atque tristitias.	91
Cap. 12. & ult. Comparatur intemperantia cum timiditate, & cum vitiis puerorum.	94

*Aristotelis Ethicorum Liber Quartus.*

**S**ynopsis libri.

Cap. 1. Art. 1. Circa quam materiam, & per quos actus liberalitas versetur.	96
Cap. 1. Art. 2. De prodigalitate, & avaritia.	97
Cap. 2. De magnificentiam, & vitiis oppositis.	101
Cap. 3. Art. 1. De magnanimitate; de materia, circa quam versatur magnanimitas, & opposita vitia.	105

Cap. 3. Art. 2. Quo pacto magnanimus se gerat circa propriam materiam primariam, & secundariam.	112
Cap. 3. Art. 3. De proprietatibus magnanimi.	114
Cap. 3. Art. 4. De vitiis oppositis magnanimitati per excessum, ac defectum.	116
Cap. 4. De mediocritate circa humores, ac de vitiis oppositis.	117
Cap. 5. De mansuetudine, ac vitiis oppositis.	119
Cap. 6. De affabilitate, & vitiis oppositis.	122
Cap. 7. De veritate, & vitiis oppositis.	124
Cap. 8. De entrapelia, & vitiis oppositis.	126
Cap. 9. & ult. De verecundia.	

*Aristotelis Ethicorum Liber Quintus.*

Synopsis libri.	131
Cap. 1. Art. 1. Quid sit justitia, & injustitia, & de divisione justitiæ in legalem, & particularem.	131
Cap. 1. Art. 2. De justitia, ac de justo legali.	134
Cap. 2. Art. 1. Ostenditur, quod præter justitiam legalem, datur justitia particularis.	136
Cap. 2. Art. 2. De divisione justitiæ particularis in distributivam, & commutativam, pag.	139
Cap. 3. De justo, seu medio, quod intendit justitia distributiva.	140
Cap. 4. De justitia commutativa, & ejus differentia è distributiva, & quo pacto in ea sumatur medium.	144
Cap. 5. Art. 1. Utrum, & quo pacto justum consistat in ratione.	148
Cap. 5. Art. 2. Quo pacto res, quæ commutantur, possint redigi ad æqualitatem per pecuniam, tanquam per communem mensuram.	150
Cap. 5. Art. 3. Quo pacto justitia sit mediocritas.	153
Cap. 6. De justo simpliciter, hoc est civili, ac de justo secundum quid, hoc est herili, paterno, & æconomico.	154
Cap. 7. De divisione justitiæ politici in naturale, ac legitimum, seu positivum.	156
Cap. 8. Ostenditur, quod ad hoc, ut quis sit simpliciter justus, vel injustus in agendo debet facere justa, & injusta, voluntariè, & ex electione, ac ex perfecta deliberatione.	159
Cap. 9. Art. 1. Utrum possit fieri injuria volenti.	162
Cap. 9. Art. 2. Utrum in distributionibus injustus sit, qui inæqualiter distribuit, an qui plus accipit, & an possit quis facere injuriam sibi ipsi.	164
Cap. 10. An, & quomodo æquitas differat à justitia, & æquum à justo.	167
Cap. 1. & ult. Utrum possit aliquis propriè injuriam facere sibi ipsi; utrum sit pejus injuriam facere, an pati; & an inter rationem, & appetitum possit dari justitia, & injustitia metaphorica.	169

*Aristotelis Ethicorum Liber Sextus.*

Synopsis libri.	172
Cap. 1. De virtutibus rationis, sive intellectus; ac de ratione, & ejus divisione	172



in speculativam, & practicam.	173
Cap. 2. ostenditur cognitionem veritatis esse opus, bonum, tum rationis speculativæ, tum practicæ.	174
Cap. 3. Quot sint virtutes intellectuales quid sit scientia, & quod ejus objectum, & proprietates.	177
Cap. 4. De arte.	178
Cap. 5. De Prudentia.	180
Cap. 6. De Intellectu.	182
Cap. 7. De sapientia; & ostenditur sapientiam esse præstantissimam inter habitus, ac esse præstantiorem prudentia.	183
Cap. 8. De prudentia politica, æconomica, & monastica, ac de earum comparatione ad invicem, & cum aliis virtutibus.	186
Cap. 9. De Eubulia, seu bona consultatione.	189
Cap. 10. De synesi, seu perspicacia in judicando de agilibus.	192
Cap. 11. De gnomo, seu sententia, & de comparatione dictorum habituum inter se, & cum prudentia.	193
Cap. 12. Utrum, & quomodo sapientia, ac prudentia sint utiles ad felicitatem, & quo pacto prudentia sit necessaria ad virtutes morales.	195
Cap. 13. & ultimus De virtute naturali, ac de connexione virtutum moralium inter se, & cum prudentia.	198

*Aristotelis Ethicorum Liber Septimus.*

Synopsis libri.	161
Cap. 1. De malitia, incontinentia, & bestialitate, ac de eorum contrariis. hoc est de virtute humana, continentia, & virtute heroica.	161
Cap. 2. Proponuntur dubitatione circa continentiam, & incontinentiam.	163
Cap. 3. Utrum & quomodo incontinentes agant, scientes non esse agendum id, quod agunt.	167
Cap. 4. Circa quam materiam versentur continentia, & incontinentia simpliciter, vel secundum quid.	212
Cap. 5. De Bestialitate, & incontinentia bestiali, ac de continentia opposita.	215
Cap. 6. Pejor ne sit incontinentia, an concupiscentiæ, pejor ne sit incontinentia humana an bestialis?	218
Cap. 7. Quo pacto continentia, & incontinentia differant à temperantia, & intemperantia, & à tolerantia, ac mollitie, & quinam ex dictis habitibus sit pejor, vel melior?	221
Cap. 8. Ostenditur intemperantem esse pejorem incontinente, & incontinentem ex imbecillitate esse pejorem incontinente ex temeritate.	224
Cap. 9. In qua ratione persistat continens, ac non persistat incontinens; in quo continens, & incontinens conveniant, ac disconveniant à pertinaci: & quo pacto continentia sit media inter duo vitia extrema.	226
Cap. 10. Ostenditur eundem non posse simul esse incontinentem, & prudentem; quo pacto incontinens se habeat ad prudentem: & ex incontinentibus quis sit pejor?	228
Cap. 11. Ostenditur in philosophia morali agendum esse de voluptate, & dolore.	

- lore ; & proponitur quaestio , utrum omnes , vel aliquae voluptates sint bonae . 230
- Cap. 12. Ostenditur allatas rationes non concludere . 232
- Cap. 13. Resolvitur quaestio , & ostenditur delectationem esse bonam , & aliquam esse optimam . 235
- Cap. 14. & ultimum Explicatur , quo pacto delectationes corporales sint bonae : cur videantur magis appetibiles , quam sint : & cur delectationes intellectuales sint meliores corporalibus . 258

*Aristotelis Ethicorum Liber Octavus .*

- Cap. 1. Ostenditur , quod in morali agendum est de amicitia , & quæ circa illam sint determinanda . 242
- Cap. 2. Quid sit amicitia . 244
- Cap. 3. De tribus speciebus amicitiae ; & ostenditur solam amicitiam fundatam in honestate esse per se , & perfectam , amicitias fundatas in utilitate , & jucunditate esse per accidens , & imperfectas . 246
- Cap. 4. In quo amicitia fundata in utilitate , & jucunditate sint similes vel dissimiles amicitia perfecta fundata in virtute . 249
- Cap. 5. De Habitu , & actu amicitiae . 251
- Cap. 6. In qua amicitia possint esse multi amici ; perfectior ne sit amicitia jucunditatis , an utilitatis ? & cur potentes utantur diversis amicis ad jucunda , & ad utilia . pag. 253
- Cap. 7. De amicitia inter personas inæquales , ejus speciebus , actibus , proportionem in ipsa servanda , & æqualitate ad ipsam requisita . 246
- Cap. 8. Ostenditur , quod ad amicitiam magis spectat amare , quam amari , & quod amicitia conservatur ex eo , quod amici se ament secundum dignitatem . 258.
- Cap. 9. Ostenditur , amicitiae species distingui secundum distinctionem communicationum politicarum . 260
- Cap. 10. De speciebus politicarum , & earum corruptionibus . 262
- Cap. 11. De speciebus amicitiarum secundum species politicarum , & æconomiarum . 265
- Cap. 12. De divisione amicitiae in consanguineam , sodalitiam ; de amicitia consanguinea , & ejus speciebus ; ac de amicitia conjugali . 267
- Cap. 13. De compensatione amicis facienda ad vitandas querelas , quæ solent oriri , præsertim in amicitia utilitatis . 270
- Cap. 14. & ult. De compensatione amicis facienda ad vitandas querelas , quæ solent oriri in amicitia inæqualium . 273

*Aristotelis Ethicorum Liber Nonus .*

- Cap. 1. De Recompenstatione conservativa amicitiae . 275
- Cap. 2. Solvuntur quædam dubia circa beneficia , & eorum recompensationem . 278
- Cap. III. De dissolutione amicitiae , ac de causis , ac modo talis dissolutione . 281
- Cap. 4. De tribus effectibus amicitiae , qui sunt beneficentia , benevolentia , & con-



cordia, & ostenditur virum probum esse sibi ipsi beneficium, & benevolum, & concordem, improbum è converso.

- Cap. 5. De Benevolentia. 283  
Cap. 6. De Concordia. 278  
Cap. 7. De Beneficentia; & cur qui beneficia contulerunt magis ament eos, quibus beneficia contulerunt, quam ab iis redamentur. 289  
Cap. 8. Utrum vir probus debeat esse amator sui magis, quam aliorum? 291  
Cap. 9. Utrum felix, ac beatus indigeat amicis? 293  
Cap. 10. Utrum amici debeant esse multi, an pauci. 299  
Cap. 11. Utrum magis opus sit amicis in fortuna prospera, an in adversa. 300  
Cap. 12. Ostenditur, quod sicut amantes maximè delectantur aspectu amatorum, sic amici maximè delectantur convictu amicorum. 303

*Aristotelis Ethicorum Liber Decimus.*

- Synopsis Libri. 304  
Ostenditur in morali agendum esse de voluptate. 304  
Cap. 2. Opinio Eudoxi, quod voluptas sit per se bona, ejusque rationes, opinio Platonis, quod voluptas non sit per se bonum, & quo pacto Plato improbarit rationes Eudoxi. 306  
Cap. 3. Rejiciuntur rationes, quibus Plato ostendebat voluptatem non esse bonam, & probatur non omnem voluptatem esse bonam. 307  
Cap. 4. Ostenditur delectationem non esse motum; explicatur quid sit, & redditur ratio quarundam ejus proprietatum. 312  
Cap. 5. De differentiis delectationum. 316  
Cap. 6. Ostenditur felicitatem non consistere in habitu, sed in actuali operatione, non ludica, sed seria hoc est in operatione virtutis. 322  
Cap. 7. Ostenditur felicitatem consistere principaliter in operatione sapientiæ, hoc est in contemplatione. 322  
Cap. 8. Ostenditur felicitatem consistere secundo in operatione prudentiæ, ac virtutum moralium, & explicatur, quo pacto felix indigeat bonis exterioribus, & quo pacto se habeat ad Deum. 326  
Cap. 9. & ultimum Ostenditur, quod ad hoc, ut quis evadat bonus, non sufficit doctrina moralis, sed requiritur assuetudo, & lex, adeoque tradenda est politica. 330

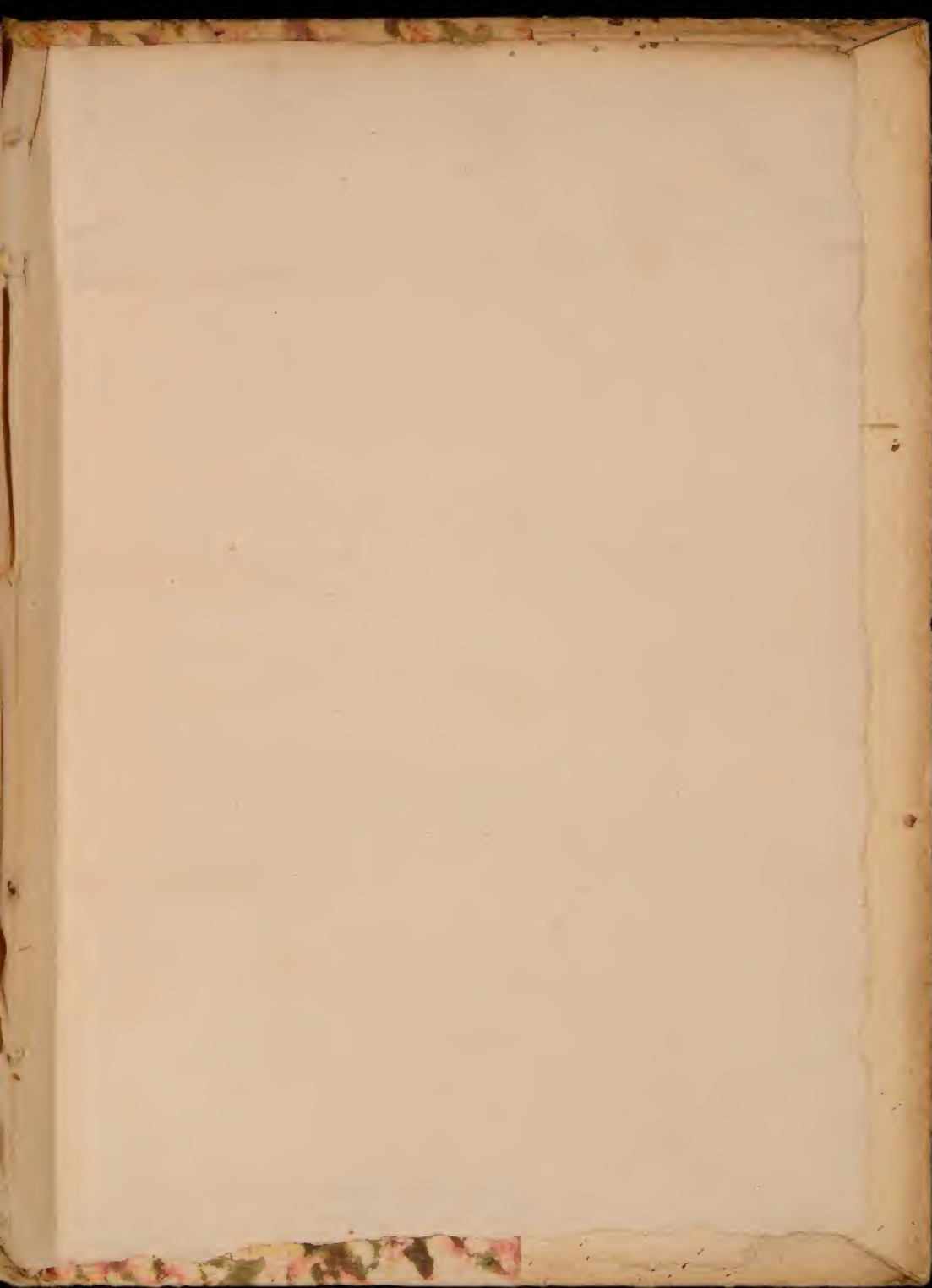
F I N I S.

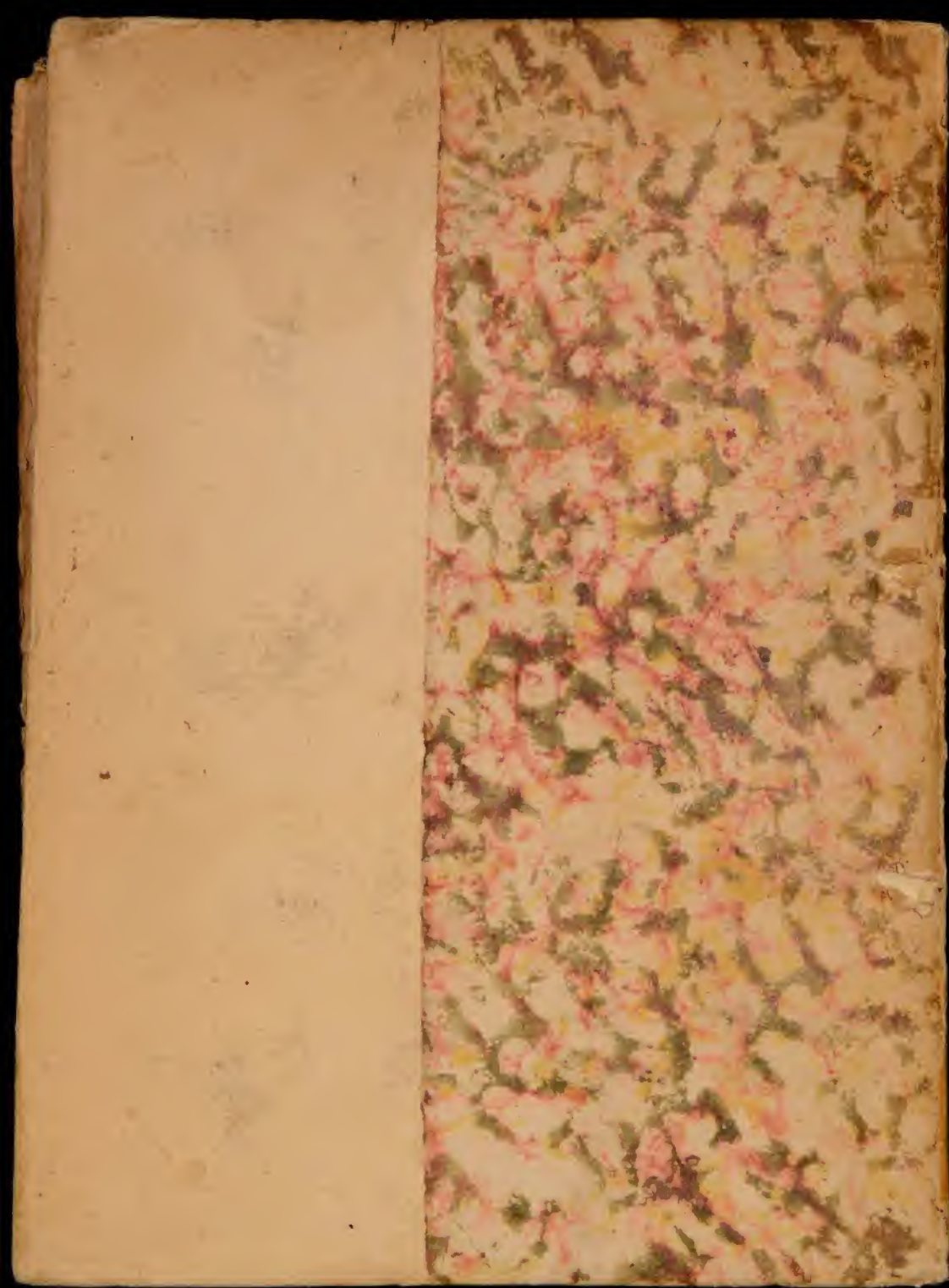
Handwritten text in a cursive script, likely a letter or a page from a manuscript. The text is mostly illegible due to fading and the angle of the page.

Handwritten text in a cursive script, likely a letter or a page from a manuscript. The text is mostly illegible due to fading and the angle of the page.

Handwritten text at the bottom of the page, possibly a signature or a date.









Ethica

Disposit.

74

UNIVERSITÀ DI PADOVA

III. di Fil. del Diritto  
e di Diritto Comparato

111

2

106

NOVA ET ACCURATA  
**ETHICÆ**  
ARISTOTELICÆ  
**EDITIO**

Cum Præclara Paraphrasi  
**P. SYLVESTRI MAVRI**  
E SOCIETATE JESU

*Dicata*

*Illustrissimo, & Excellentissimo Domino*

**CHRISTINO MARTINELLI**  
PATRITIO VENETO.



**VENETIIS, M. DC. XCVI.**

*Typis & Sumptibus Hyeronimi Albrizzi.*

*SUPERIORVM PERMISSV AC PRIVILEGIO.*